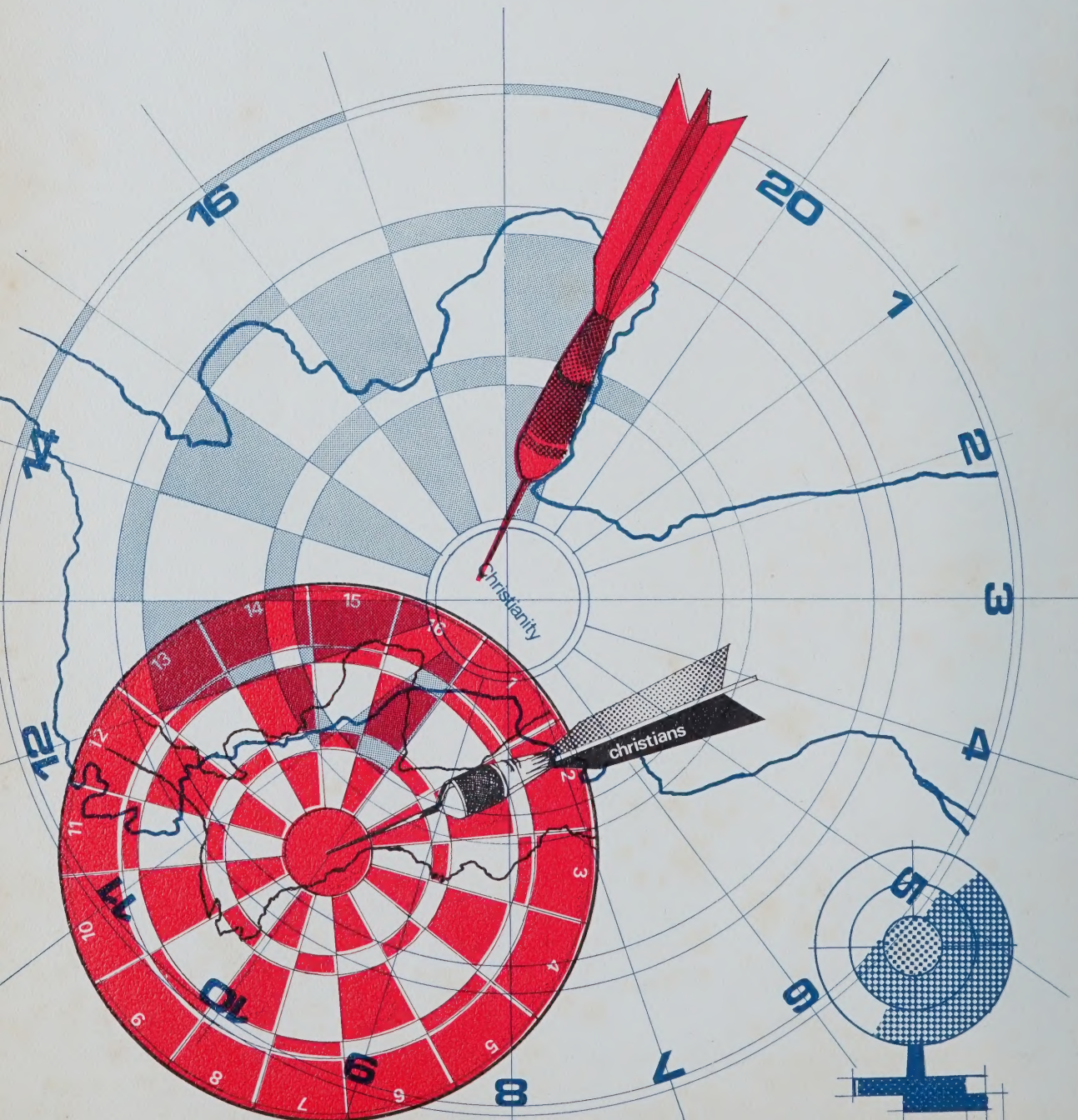
橄欖
OLIVE

中國專輯

7·8

今天，
我們不能再尋思沉靜，
與其將來迎接這個必來的戰爭，
反而不如我們先發動了吧！

邊雲波　獻給無名的傳道者



編語

爲什麼要出版中國專輯？

- 我們有理由繼續保持緘默：福音派華人基督徒一直都對與中國政治有關的話題避而不談（只關心中國同胞靈魂的需要），在此時刻要推動討論，只有吃力不討好的結果，甚至會蒙上風頭主義、激進份子等名號。
- 然而，我們有絕對理由要來指出：持守純正眞理的基督徒必須正視共產中國的問題。向中國同胞傳福音除需要熱誠與禱告外，也不容忽略對這二十七年來的中國有深入全面的瞭解，更何況，七五年四月印支半島的驟變，應該足以喚醒香港的基督徒：可作準備的時候實在不多了！

必須牽涉複雜的政治問題嗎？

- 基督徒的信仰既爲整全，基督徒對人的關懷實不限於靈性範疇，全人見證應包括社會政治參與。
- 作爲神國的子民、服膺基督主權的門徒，我們絕不向物質主義社會的罪惡妥協，同時更肯定任何人爲的主義皆不足成爲委身的目標。我們確認唯有基督的福音才是解決人類困境徹底的答案——叫罪人與神復和，並驅使基督徒投入捨己爲人的服役裏去。

單這樣的紙上談兵可有什麼作用？

- 這樣的公開討論能激發更多基督徒對中國同胞的關懷與福音負擔，並且可讓對這問題不同的觀點在溝通中增進瞭解，從而產生更有效的見證力量。
- 我們却不以討論爲滿足。實際的裝備除了認眞系統化研究工作外，更須包括個別基督徒過着整全的敬虔生活，積極主動地作社會裏的鹽和光，在任何社會制度之下，以貫徹的實踐來見證神榮耀的福音。

橄欖出版委員會

基督教與中華人民共和國互相之間的意義

引言

今日我們能公開在基督教刊物討論這個問題，是非常可喜和值得鼓勵的。基督教與中華人民共和國的關係（以下簡稱中國大陸），是中國教會必須面對的問題。但在過去二十多年間，因爲政治及各種環境的因素，逼使許多教會領袖不便公開討論這個問題。近來雖然有不少教會人士開始討論，但其內容往往只傾向一面，而不是從各方面，整體地觀察內中的因素及意義。今天如果我們要認識這問題，則不但要問基督教對中國大陸的意義是甚麼，甚至要問中國大陸對基督教有甚麼意義，從兩種不同的出發點相信我們可以更全面地認識當前這個重要的問題。

中國大陸對基督教的意義

一般基督徒可能會對這個看法覺得不自然。最近我花了幾天的時間看完一本書，名稱是「反潮流」（Against The Tide），作者是一位英國傳教士堅尼亞（Angus Kinear），是英國小羣教會的背景，過去曾將很多時間及精力投注在翻譯倪柝聲先生生平的作品上。他最近又完成了倪柝聲先生的傳記。我讀完這本傳記後，心中有一種奇異的感覺，因爲堅尼亞先生所描寫的倪柝聲先生，似乎與事實不符。倪柝聲先生是生長在近代中國激烈動盪的時期裏，但是書內的倪柝聲，其屬靈思想、生活，與建立教會的工作等，似乎與當時青年所關心的問題，毫不相干。豈是倪柝聲與當時社會完全脫節？他的同工，他所傳的訊息完全與時代無關？我相信倪柝聲先生本人在當時對於外侵問題、軍閥問題、革命問題等，並不至於漠不關心。倪柝聲先生後來建了一所非常可觀的藥廠——他甚至想到運用當時社會上的需要，來作爲教會工作的經濟來源；由此可知，他與當時的潮流並沒有完全脫節。

最令讀者困惑的，就是作者把倪先生的屬靈生活，描寫得似乎與世隔絕，毫無關係。這一點不禁令我想到，現代的中國教會也有這樣的趨向，教會與社會之間有一段大距離。基督徒時常唱「這世界非我家」，從一方面來看，這種制度很好，因爲聖經教導我們，不要貪愛世上的財物。但是與世上的活動毫無關係，我相信這不是聖經的原則。

中國大陸對基督教，或更親切的說，大陸對中國基督徒是有莫大的意義，而且是具有挑戰性的。這個挑戰可分爲消極的和積極的。消

極方面來說，中國大陸所施行的政治與經濟主義，在許多方面是不能與基督教和諧的，對神存在在觀念上更是完全相反。無論馬克思、恩格斯、列寧和毛澤東在共產主義理論上是怎樣的不同，但他們都一致地否認神的存在，並在一切的實踐上朝着這方向行。他們所否認的神是基督教聖經所教導的一位有位格的神，而這位有位格的神與基督徒和全人類有密切的關係。那麼，爲何說這對我們是一個挑戰呢？我們時常辯論說，世人都需要神，世人的罪、良心、會引人去追求神。如果事實證明人眞是追求神的話，這樣人勢必反對任何沒有宗教自由的主義，所以這是一個挑戰。這個挑戰需要我們更努力地把福音傳出來。消極方面，另外一個嚴重的挑戰，即共產主義是唯物的，因此物質的追求是生命中最大的目標，雖然這物質的追求不一定是爲個人，然而物質的要求却是最重要的。在聖經的教導裏；雖不否認人需物質才能生活在這世界。可是聖經確確實實地指出，物質只可以處於我們追求的最終目標的次要位置。最重要的乃是得到與神和好的關係。現在物質主義不只屬於中國共產主義之管轄，整個世界一半的人口亦受轄於同樣的主義。這是我們的一個大挑戰——怎樣活出基督教的眞實精神？怎樣活出基督教的愛，而這愛是可以勝過物質？怎樣能夠宣揚耶穌基督的愛？不但能超越物質，甚至可以給我們屬靈的生命，一個新的開始——與神和好？

積極方面中國大陸對基督教也有很嚴肅的挑戰。因爲中國大陸在經濟發展的成就上是無可否認的。當然這與政策是有其重要關係，任何一位如果想要明瞭共產黨的歷史和其一貫的行動，則必須抓住這一點。不論我們是否同意共產主義的方法和原則，我們必定會同意他們的目的是崇高的，這目的是要把中國建立起來，把中國在世界上的地位提高。甚至將其他一切政策（包括我們所關心的宗教政策），均附屬於建立國家政策之下。因此，對基督徒來說，如果他能明白中華人民共和國的國家建設政策，他便會開始明白爲甚麼中國大陸走上這個方向。這個積極的挑戰即於共產主義實踐的方法與基督教非常相似。如果共產主義可以實踐成功，爲甚麼基督教在中國社會不可以成功?這兩方面的挑戰，產生了中國基督徒之認同問題。一方面中國基督徒——無論國內或海外——會同意下列幾方面的衝突：基督教與共產主義是水火不容的；但在另一面，中國共產黨在中華人民共和國所獲得的成就是值得驕傲的。中國幾百年來的羞辱已被洗雪，今日能再並列於世界政壇上的要席，發揚中國一貫在歷史中的光榮。我們身爲海外中國基督徒就是面對着這矛盾，因爲接受中華人民共和國的成就，好像是接受共產主義，而共產主義與基督教的教訓是相衝突；如果不接受，又像否認中華人民共和國二十幾年來在經濟和政治上的成就這個事實。由此，我們基督徒學到一個很重要的功課，跟前面開始時所提的有關。基督徒是生活在社會之內，我們的信仰要與我們的生活和社會環境打成一片，難道中國基督徒不能證實出來他也是關心中國人民嗎？

基督教對中國大陸的意義

首先必須澄清的是主耶穌基督的救恩、聖經中所啓示的救恩，神在歷代用各樣方法啓示給我們的救恩是不受任何時代或社會制度限制。最近有些研究中國的神學家說及中國大陸的

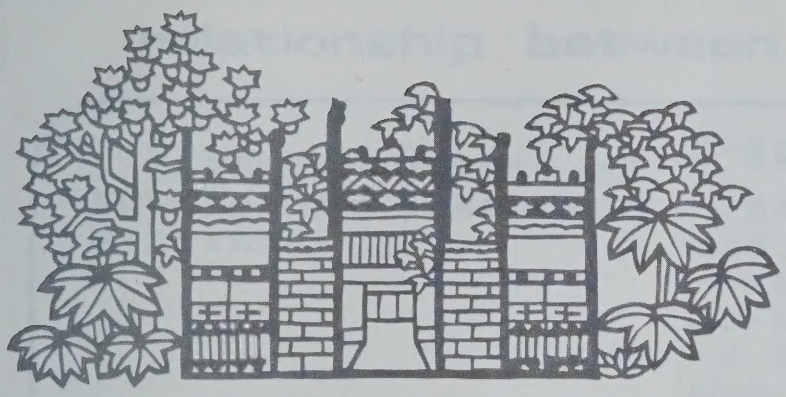
新社會主義應屬於救恩歷史的一部份。因爲大陸社會的組織對現今世界影响很大，而且這個影响是富於革命性，並且給世界人民帶來希望。因此，他們認爲共產主義的生活比一般基督徒的生活更基督化。這個觀點在聖經教導我們的範圍內是絕對錯誤的。

其實，這是一種混合主義的必然結論。這種看法表面上是合理，因爲在各種經濟主義及政治主義內，共產主義與基督教同樣地强調歷史的重要性。共產主義强調歷史唯物論，認爲人類歷史一直地邁向共產主義社會，遠非人意志所能控制的，意卽「决定論」地、「宿命論」地，人的歷史是不受人所控制，最後趨向共產主義。在此共產主義所强調的人類的歷史觀與基督教所講的是有分歧的。基督教所指的歷史重要性是基於神介入人類的歷史，給人類一種能超出物質以外的救恩，因此當神進入人類歷史的一剎那，人類歷史是有某一時刻的確定性，所以在聖經所教導的救恩內，人類歷史的事實有基本的重要性，但是基督教所持的歷史觀，並非决定性和宿命性的。另一方面。這種普世救恩論或混合主義論，是與聖經之教訓不符合的。聖經對罪的解答，是基於主耶穌基督戰勝罪，在十字架上戰勝魔鬼。復活是戰勝罪的確據。復活在歷史中是確定的事件，在一個確定的時空中發生，非僅具歷史意義而已。

共產主義也指出人與人，人與世界的隔絕（alienation）。但是這隔絕的原因或罪本身，或現代毛澤東所謂的反動思想和反動行爲，共產主義並沒予以一個圓滿的答案。這隔絕或罪是如何開始的，馬克思、恩格斯並沒提到。他們只提到這些隔絕的影响和效果。這些效果就產生了所謂封建社會、帝國主義的文化。我們基督徒並不否認這些主義對政治、經濟之害，但是共產主義並不能徹底解决罪的問題。因此中國共產主義之實踐論並不能解决人性的問題。最近時代週刊（六月廿一日）報導一位美國聖路易士（St. Louis）的教授訪問中國六星期中，曾與無數的中國人民談話，他做了一些令人驚奇的發表：雖然現在人民衣食不缺，田野到處是綠油一片，甚至公共交通工具也非常發達；但全國各地的人民都沒精打采，有如行屍走肉，到處可見三五人羣在玩紙牌消耗時間，全無生氣。由此我們看到『人活着不是單靠食物』。聖經很清楚的將人與物的關係指出來，無論人怎樣在物質上豐盈不憂，人仍是有靈的創造物，不能沒有神。

另一方面，如研究一下共產主義的原始文件，便會發覺馬克思、恩格斯、費爾巴哈、毛澤東等對聖經所講的救恩，只是畧知皮毛，他們表達的所謂基督教信仰只是一些二手貨，只是觀察一些基督教份子的行爲，甚至把基督教的中心思想和信仰，與過去的殖民主義和資本主義混淆起來。正如一九七二年北京商務印書館出版的袖珍神學，是根據法國十八世紀的唯物主義和無神論者，保爾・霍爾巴赫之原著翻譯，其中論及基督教之內容，甚爲荒謬。例如該書 34 頁論到「地獄」，說地獄是一個爐灶，上面放着僧侶的熱鍋。它是教士的專用灶。天父，教士的大厨師，很關心改善僧侶的營養，他把自己的那些不規規矩矩地注意僧侶誡命的孩子放在烤鍋上。

我們也在這裏向中華人民共和國之共產黨提出一些挑戰：在否定基督教對中國的價值之前，先清楚明白耶穌基督的救恩是甚麼。雖然過去教會中有人視信仰爲一種對社會貢獻的圍牆，以致使他們成爲社會的寄生虫。但是在聖經教訓裏，曾多次提到基督徒應在神所准許的



政治管轄下貢獻其力量。

另一方面，救恩不僅是全世界或全中國人都需要，而且這種救恩如果臨到中國社會，相信無論在任何一種政治或經濟主義下，它都能激發這個社會的動力和生產力。基督教的信仰貢獻給人類尊嚴。人的尊嚴不須在物質上得到絕對的利益。基本來說，是每一個人有他在社會上的價值和貢獻，同時每一個人能將神所賜給他的潛力發揮出來。在資本主義社會，因爲個人力量的過份表現，結果使團體的動力削弱。在共產主義的社會裏，情形恰巧相反，因爲過份强調團體性動力，而埋沒了個人天然的動力，正如那位教授在中國社會所見一般。不論在何種政治或經濟主義下，人本身的尊嚴和團體生活的力量，必須保持平衡，這是聖經的教訓。也許在實踐上，不能達到理想的效果，但是聖經所紀載初期教會的集體生活，和現在以色列人的合作社生活，都是這種實踐的結果。把人的尊嚴與團體的動力盡量在不抹煞個人的主權及尊嚴下發揮出來。基督教能在這兩方面對中國大陸有所貢獻。

結論

今天，身爲海外的基督徒，我們不可以因爲中國人民需要救恩，而重蹈帝國主義侵畧者的脚步，因爲我們自己很可能成爲了一種帝國主義侵畧者。當兩種文化接觸時，必定會互相影响。基督教的救恩，會令任何一種當地的原始文化產生改變，改變的方向應該能使當地的原始文化更加發揮出其潛力來。因此，在傳播福音上的實際應用時，必須注意到當地文化的尊嚴，若與聖經的教訓有衝突之處，就要更改。但必須是適合當地之文化，不是把一種外來的文化硬加在其上或代替它。難處是每一個傳播者，有其自己的文化背景，當他傳福音時，無意中會把自己的文化强調，認爲與基督教信仰有必須的關係，這是錯誤的。

因此，當我們决心傳福音給住在中國大陸的中國人時，我們必須先認識以下兩項原則：

第一：明白自己的信仰。明白這福音的核心內容是甚麼，否則很容易將一些與福音無關的外來文化因素誤認爲福音的一部份，而產生不必要的，甚至有破壞性的文化衝突。但是，如果能認清福音的內容和核心，就能增加福音的效果。

第二：根據本色化的原則。我認爲承担向大陸傳福音的主權和推動力，必須有優先次序。換句話說，在對大陸傳福音的事上，或關心其基督教信仰範圍內，有某些人的意見應比其他人的意見更重要的地位。按重要性來列次序，我認爲應由中國大陸的教會開始。文革以後的中國大陸教會已經不再以傳統的形態出現。因此當我們提到中國大陸的教會時，必須以另一種準繩來衡量。一般所謂的教會是有組織，有型、有教堂、有牧師或主教等等。中國教會雖然還有類似的殘餘少數存在，但大部份的中國教會都是無型教會（或稱地下教會）。眞實並非無型，因爲當一班基督徒聚在一起唱詩、讀經、禱告時，他們是有型的。從各種報告和研究資料，我們確知中國仍有不少這類暗中進行的教會，他們甚至與香港的基督徒有聯絡和交通。

如果我們眞想向中國大陸傳福音，則必須尊敬他們的意見、主權，和傳福音的責任，因此海外的基督徒，雖然要採取一種積極的態度準備，但在實踐上，必須認清主、客的地位。

認清楚中國基督徒的利益和需要後，才開始推出自己的一套計劃，否則的話，我們的計劃也許暫時有幫助，但長遠地說是有破壞性的。

在海外的中國基督徒，在這些工作範圍內是佔第二位的重要性，最後是海外其他非中國人士——即外國機構，或西國人士等。我們發現，好些機構忘記了海外中國基督徒的主權，和國內中國基督徒的主權，竟然推出其自己的一套計劃，這是有破壞性的。甚至有一些西國神學人士完全否認了中國教會對於信仰所堅信的信條。無論其信條對或錯，他們實有這主權去信。

根據以上所述，我想在此提供一些建議，作爲結論：

第一：每一個人應該開始認識中國大陸人民的生活，共產主義的內容，和一切與中國大陸有關的資料。目前在香港可以自由地購買各種看法的資料。一個基督徒如果有心去發掘這些資料，他可以毫無困難地在短時間內接觸到香港所存有的資料。但是找到資料，並不表示已經明白了大陸的情況。我們必須花一段時間把自己的思想和一切觀念浸在這些資料內。雖然我們不能親身經歷，但是透過書籍的描寫，或問一些大陸出來的基督徒，或人民，至少我們會有一種代入式的經驗。

第二：每一位可以做到的，就是開始祈禱。禱告是我們基督徒强大的力量。世界各國討論怎樣限制核子武器，因爲核子武器是最可怕的武器。但是要在靈裏的戰場打勝仗，就須持守最具能力的武器，即是不斷的禱告。保羅教導我們不斷的禱告。有了對大陸人民的認識，我們便可以智慧地爲他們禱告。

第三：我們要開始學習，怎樣把這些知識與我們所明白的信仰主題做一個適當的處理。這也是以上所强調的。我們要開始問「如何把福音傳給一位在中國大陸的人？」這問題是不易解答的。在語言、思想、個人社會背景上我們必須要有適當的認識、同時也要對我們自己的宗教有適當的認識。

第四：我們可以行第一步，或第一、第二、第三步與第四步一起行。第四就是參與一些有關的工作。近幾年，本港有不少這類活動，例如「主念神州」，本身也是一種參與。香港或其他地方的宗教，對此問題仍是非常敏感。因此當我們參與時，要小心。香港已有一些機構積極地，正面地展開這些工作，我們都可以參與。

第五：如果主許可，相信有一天，神會興起一班基督徒（國內或海外）和感動大陸的掌權者，開始一個基督徒的公社。剛才我們提很多方面，基督教信仰與共產主義水火不容，但這不等於中國基督徒不能在公社制度下，爲中國貢獻。如果中國掌權者有這樣的准許，而且有一批青年基督徒願意組織起來，在中國的一個地方建設一個基督徒公社。這樣，相信可以積極地證明給中國掌權者看，基督徒可以在其信仰範圍內貢獻國家。基督徒除了對國家有所貢獻以外，更能帶給國人救恩的生命。解決馬克思、毛澤東、列寧等關於人之罪性問題，甚至可以發揮出基督徒的愛，更有力地建設中國。

馬鴻昌

A christian understanding of the relationship between church and state

本文意圖從聖經和教會歷史中找出一些基督徒和國家關係的準則，繼而考慮如何把它們應用於今日的世界。

一、新的聖經裏教會對國家的態度

1.耶穌與政制

耶穌與早期教會都面對着猶太教和羅馬極權政府。極端支持前者的有奮銳黨，他們絕對否認羅馬人在巴勒斯坦的管轄權，而有類似今日恐怖份子所進行的暴力行動。此外有畏縮一角、靜候彌賽亞的 Essenes ，和滿於現狀、只求實行宗教儀式的法利賽人。還有與羅馬統治者糾合的撒都該人。耶穌並沒有採取這幾種態度，祂對國家的看法建基於三個原則：

i 接受國家爲一合法的人爲組織。

ii 積極支持現存的政府。

iii 按照神的標準去批判國家。

2.保羅與羅馬政府

保羅也持守上述的三個原則。他特別强調對政府的支持和效忠，但他亦說明在每一個政權之後和之上的是神，基督徒最終的委身對象是神，所以他只應該有條件地去效忠政府。

3.彼得和國家

彼得提出國家的作用是懲惡賞善，基督徒不單只事奉基督教團體，也事奉整個社會。

4.約翰啓示錄中的國家

歷史環境的改變增加了對基督徒的壓逼，主後七十年，基督徒被視爲不法分子。羅馬政權的專制，使基督徒在遵從方面，面臨極大的爭戰。在啓示錄裏，羅馬政權被喻作獸，被認爲是撒但的工具。但約翰並沒有叫基督徒們起來革命，推翻羅馬政府，反而要他們保持對神絕對權柄的忠信。

二、基督教歷史中教會與國家的關係

基本上有兩種概念，一是奧古斯丁在「上帝之城」（City of God）中所提出的政教合一。國家負責世務，教會執掌宗教事工，作用不合，但二者有一定的默契，成一相輔的聯盟。另一個概念源於美國的傑弗遜（Thomas Jefferson），提倡「教會和國家之間有絕對分隔之牆」，各自管理其務。在這兩極化的情況下，基督徒甚至不可參加選舉、服兵役。

三、今日的基督徒和國家

我們要仔細考慮的五個原則：

1. 政府的合法性——國家是用來限制人的破壞力，並維持社會的秩序；神又藉此使人全面發揮其潛能。我們不否認其合法性，但却不會認同任何一種形式的政府。
2. 先知的責任——沒有一個人爲的政府可被視爲神國的平等，因爲每個國家都有罪惡的跡象，都要服在神的審判之下。基督徒不應忽視他們先知的責任，批判政府的不公義。
3. 非暴力和積極的愛——固然這不是容易，但這是神要改變世界的方法。我們寧受苦，也要放棄任何使用暴力的企圖。
4. 基督徒在國家的影響力——我們要在可能範圍內去影響我們的環境，作時代的典範。
5. 公義的關懷——神是站在弱者和被壓逼者的一邊，我們也應以個別的，或集體的行動，去支持保護無助的人。

基督徒對神的責任包含了對所有人際關係的責任。在這極複雜的政治社會裏，基督徒要應付更大的要求：能夠掌握機會，以其信仰影響國家政策的，才是全面地作基督徒的見證。

（附註：爲方便部份讀者閱讀，故本文節譯如上。如有意思不當之處，應以英文原意爲準。）

The issue posed by this essay assumes a precision which is impossible given the diversity of the Christian traditions. What is the Christian understanding? In fact, often the Christian understanding has taken on the character of the historical period and the geographical location. One is bound to ask the more specific questions "which church" (i.e. Protestant, Catholic or Orthodox) is related to "what state" (i.e. European, American, Asian, etc.)? Few issues in Christian thought have reflected the historical conditioning of Christian thought more than the question of church-state relationships.

For those of us who are "captive to the Word" and find normative principles for faith and life in the Scripture the ambiguity is not entirely eliminated. A cursory reading of Romans chapter 13 and Revelation chapter 13 presents two apparently opposite attitudes toward the state. We shall look at these passages more in detail later. They are mentioned here only to point to the difficulty of establishing one normative standard in this area.

Our confusion is further heightened when we compare the Old Testament with the New Testament. In the former a modified "theocracy" existed in which cult and state were nearly identical. By the time of the New Testament that identification had been destroyed by the Romans.

The purpose of this essay will be to search for normative principles first in the scripture and then in history which then may be applied to the contemporary situation.

I. THE ATTITUDE OF THE CHURCH TOWARD THE NEW TESTAMENT

Jesus and the Politics of the State

Jesus and the early church confronted two opposite errors in the form of theocratic Judaism and Roman totalitarianism. Theocratic Judaism was reflected in the attitudes of the Pharisees, perhaps the Essenes and especially the Zealots. Characteristic of each group was a renunciation of the Roman state's domination over Palestine. The most radical of the groups was the Zealots (from the Greek word for "Zeal"). They proclaimed **harem,** a holy war, against the Romans. Zealots were the revolutionary radicals of their time in first century Judaism. In methods similar to the modern terrorist movement they struck by violence against Rome at every opportunity.

Only a Jesus who isolated himself entirely from his world could have ignored such a prevalent force in his age. But, in fact, Jesus did not ignore the Zealots. At least one of his disciples was a former Zealot, (Simon). Others may have been members or at least were influenced by the movement (Judas Iscariot, Simon Peter, and the sons of Zebedee. See Cullmann, *The State in the New Testament,* pp. 8-49, and his *Jesus and the Revolutionaries* for persuasive arguments for Jesus' contact with the Zealots). Undoubtedly the Roman execution of Jesus was based, by the Romans at least, upon a conviction that Jesus was associated with the Zealot movement. Although the Romans were mistaken there was enough circumstantial evidence to crucify Jesus as "the King of the Jews".

In spite of these superficial points of contact and association it is evident that Jesus repeatedly disassociated himself and his mission from the Zealot revolutionary party. Jesus was not a Zealot. From the beginning of his ministry in the temptation experience until the final test in Gethsemane our Lord was tempted to take the Zealot way of armed political messiahship. But he rejected the pressure in favour of a unique mission as a "suffering messiah". His messianic mission would culminate with his own death on a cross not with the death of others at the end of a sword.

It must have been extremely difficult for the Zealots in his audience to hear Jesus say, "Render unto Caesar the things that are Caesar's" (Mark 12:17); or "resist not evil" (Matt. 5:39); and "turn the other cheek" (Matt. 5:39). And Jesus asked the Zealots to sit at a meal with the tax collectors who were collaborators with the occupation government of the Romans.

From Jesus' encounter with the Zealots it is evident that he rejected the method of violent revolution for his mission. But in like manner he would not follow the political attitude of the Essenes who withdrew from society in rigid monastic communes to await the arrival of the messianic "Teacher of Righteousness". Nor did he follow the pattern of the Pharisees who were content to leave the state and politics to the **status quo** by waiting for the coming kingdom and asking only the freedom to practice their religious code and remain neutral on political or state questions. Nor could Jesus align himself as a collaborator with the Roman rulers as did the Sadducees.

The relationship of Jesus and his mission to the state was unique to himself in his times. He adopted none of the current styles whether Zealot, Essene, Pharisee or Sadducee. Rather, Jesus' attitude became the pattern for the remainder of the New Testament and is relevant to our time as well.

Three principles may be derived from the pattern of Jesus in dealing with the state. First, he accepted the state as a legitimate human enterprise. Jesus was not an anarchist or an idealistic utopian dreamer. His mission was carried out in the framework of the state and he did not attempt to overthrow the political state by violent military means.

A second principle is the urging of positive support for the existing government. In the famous "render unto Caesar" passage (Matt. 22:17-21) Jesus moved beyond passive or neutral acceptance of the state to an active support of the state by the paying of taxes. The payment of taxes is seen to be payment for services rendered or value received (indicated by the word, "render" or give back). Jesus urged a cooperative support for the existing government.

However such support is not unconditional. For the same passage which commands us to support the government by paying taxes is immediately followed by the prior qualification to "render unto God the things that are God's." The state is never to be considered an absolute power beyond responsibility to God or beyond criticism by Christians. The third principle of Jesus is the call for judging the state according to the standard of God. Jesus called Herod a "fox" (Luke 13:32) and warned of the evil influence of Herod's pattern (Matt. 8:15). Jesus condemned power for power's sake and he strongly asserted that the power or authority to rule is derived from God (Mark 10:42-43; John 9:11).

Jesus' way with the state was unique to himself. His three principles remain valid for Christians of all times. No matter under what form of government or by what style of politics Christians live they are called upon to work for the application of Christ's principles to our times.

Paul and the Protective Roman Government

Paul inherited the principles of the relationship between Christians and the state from Jesus by way of the early church. Therefore, in his own formulation he remained within the pattern established by Jesus. In the historical narrative of the apostle's missionary journeys recorded in Acts we are reminded of Paul's favourable treatment by government officials because of his Roman citizenship. It was probably the general protective shield of the Roman government which caused Paul's positive feelings toward the government.

Paul's classical statement concerning the state and Christian responsibility toward it is found in Romans 13:1-7. A casual reading of the verses might give one the impression that the only valid Christian response to government is submission. This false interpretation has often led Christians to adopt an almost servile acquiesence to an absolute state authority. If this interpretation were correct Paul would be denying the third principle of Jesus.

What did Paul mean when he said, "Let every man be subject to the powers prevailing over us" (Rom 13:1)? The historical context of this passage should be carefully noted. Paul was speaking to the church in Rome, the very capital of the empire. It was Nero's state of which he spoke. Even in this totalitarian setting Paul affirms the legitimacy of the state. In verse 7 he says "Pay all of them their dues." Here is the echo of Jesus' statement, "Render unto Caesar the things that are Caesar's . . . ." Even though the authorities do not recognize nor would they admit it, Paul says they are "the ministers (servants) of God" (verses 4, 6). The true function of the state is to punish evil-doers and to reward those who do that which is good. If the state is correctly functioning it will serve as God's instrument to provide order in the world. This authority exists by the will of God ("those authorities that exist have been instituted/ordained by God"). Paul is here saying what Jesus said in principles one and two; namely, government of some form is ordained by God and the Christian should support the state.

But what of the principle which is to criticize the government? Does Paul hold to this principle? Undoubtedly he does although in Romans 13:1ff his emphasis is on the two former principles. In the first verse the entire discussion is framed by the statement that above and behind all authorities stands the only ultimate authority – God. A Christian may give absolute allegiance only to the ultimate authority although he must give conditional allegiance to the secondary authority of the state. Paul would have said "Amen!" to the words of Peter, "We ought to

obey God rather than men" (Acts 5:29). This conditional allegiance is intensified by Paul's comment in 13:11ff where he calls for Christian behaviour based on the expectation of the early end of the age and the return of Christ. The state will not endure beyond this age because it is not an absolute or final order. If Christians are to judge their own behaviour by the pattern of the coming end time they surely must determine their relationship to the state by the same criteria. The radical nature of this future hope caused Paul to give only a conditional allegiance to the state. While he does not explicitly call for criticism of the state in this passage his eschatological hope for the return of Christ and the coming judgment of Christ provide an implicit basis for the evaluation of the state.

In I Corinthians 6:1-6 Paul instructs the Christians in Corinth not to bring lawsuits against other Christians. Why does he make this prohibition? He does not say that the law courts of the state are corrupt, unjust or too slow. Paul's reason for prohibiting Christian use of state courts at first sounds rather strange. Because the saints, i.e. the believers, will in the future judge the world and even judge the angel or cosmic powers they are to avoid the courts. He strongly implies that a standard for judgment is higher than that of the civil courts. In the Romans 13 passage Paul strongly defends the legitimacy of the state and the need for allegiance to the rulers. In the passage under consideration here he seems to be calling for the opposite or at least calling for a qualification to the support of the state.

For Paul there exists a limit to the recognition of any state. Even though the state has a legitimate function to fulfill in the administration of justice through the courts, the state is nothing final. No human court can be the final word or highest court of appeal. Where the Christian can avoid using state courts by applying commonly held Christian principles he ought to do so.

Peter and the State

Aside from the references in Acts referred to above one other statement is made by Peter concerning the state. That is I Peter 2:13-17. In many ways this passage is parallel to Romans 13. Christians are to be subject to the authority of the state. The function of the state is to punish evil doers and praise the doers of good. Christians are set free from the anarchy of civil rebellion and the absolutism of unthinking subservience in which our freedom before God is sacrificed by the command to "live as servants of God." Our role is to be patterned after the servant-messiah, Jesus Christ. Our service is to be rendered toward both the Christian community and society at large. "Honor all men. Love the brotherhood. Fear God. Honor the emperor." The people of God will hold a special quality of life within the nations of the earth. The primary loyalty of all Christians must be to God as revealed in Jesus Christ. But this loyalty is expressed within the context of a positive relationship to civil states. Earlier, in verse 9, Peter calls upon the church to recognize that they have been chosen as a "holy nation, God's own people." But this special or holy nation lives within a larger nation. Therefore all allegiances to the secular state are relativized by the higher allegiance to Christ.

The State in John

In each of the preceding instances a large measure of uniformity is shown. Jesus, Paul and Peter share the same principles although they vary in emphasis. In each case the prevailing relationship to the state and its legitimate authority has been positive. Dual allegiances are maintained, with the allegiance to God as supreme. It is assumed that Christians will have only limited conflicts with the state because the state punishes evil-doers and Christians are called upon to lead exemplary lives in the community.

Historical conditions changed with the increased persecution of Christians. After 70 AD when Jerusalem was destroyed by the Romans, Christians lost their protected status under the list of legal religions. Now Christians were considered to be outlaws. Paul himself suffered death at the hands of the Roman government. The emperor of Rome was deified which meant that failure to show allegiance to the emperor by offering a pinch of incense at the altar and confessing "Caesar is Lord" could be considered the action of a traitor. But no Christian could confess "Caesar is Lord" when already he had confessed, "Jesus is Lord." Thus the absolutizing of the Roman state in the person of the deified emperor thrust the Christian into a severe conflict of allegiances. It is with this background that we must look at Revelation chapter thirteen.

In the strongest possible language John described the Roman empire as a beast from the abyss. By demanding worship of the emperor the Roman state had assumed an absolute totalitarian role. John says that the source of the power or authority for this government is Satan himself, the dragon as he is described in verses two and four. Rome renounced the rightful source of authority in God and instead received power, throne and great authority from Satan. One should remember the temptation of Jesus in Matthew and Luke, where this same Satan offers his power to Jesus. Here is a further understanding of Jesus' rejection of Zealotism. All totalitarian forms of government in the end receive their power from the rebel, Satan. Thus, Jesus could say to those who tried to divert him from his chosen path of messianism, "Get thee behind me, Satan" (Matthew 16:23).

In Revelation 13 John carefully describes the beast as an imitator of God. The element which makes the Roman state totalitarian is that it demands of men what rightfully belongs to God – final and absolute allegiance expressed in the act of worship. God is mimicked by the words which according to Exodus 15:11 are proper to God alone, "Who is like the beast?" (vs. 4). Even the resurrection is imitated in verse three. John is here saying that the Roman state has become the tool and even the extension of Satan. Absolute obedience expressed by means of idolatrous worship became the demand of this totalitarian state.

A final question must be raised concerning the difference between Paul and John. On the surface a contradiction seems to exist. Paul supported the Roman government. John called the empire a "beast from the depths." Are there two, conflicting views in the New Testament concerning the state? No, the apparent conflict stems from the historical situation confronted by the two men. Had Paul and John been reversed in their living periods the results would have been very much the same. For notice that John did not call for the Christian to rise and wage war against the beast by revolution but to remain faithful to the supreme authority in God. On the other hand, had Paul been confronted by the absolutism of the totalitarian empire which called for the worship of the emperor he quite likely would have spoken against Rome although he might not have used the apocalyptic language of John.

II. CHURCH AND STATE IN CHRISTIAN HISTORY

Since it is impossible to trace in detail the relationship between Christians and the state in two thousand years of history it will be necessary to use a typological procedure. It is important to note that in the period following the New Testament, or more properly the period following Constantine and the recognition of Christianity as the official religion of the empire two basic patterns emerged. Augustine articulated the first concept in his book *City of God.* In brief his concept was one of a state and church united in one city of God but divided in function. The state held a secular function and the church maintained the sacred function. This view prevailed and was enlarged through the middle ages and became the pattern of most Western Christianity prior to the radical Reformation.

In modified styles this union of church and state has been a prevailing pattern in those states which have recognized Christianity as the official religion. Since the forms have varied from state to state it is not possible to draw a complete picture of the nature of this relationship but some very general characteristics can be given. The state recognizes one religion and one church as the national church. Financial support is usually contributed by the state to the church. Officials of the state participate in the selection of church leaders and the reverse is also true. Teaching of the state religion is supported in state schools. Ideally the state and the church unite to form one commonwealth.

A second pattern developed as the separation of church and state. "A free church in a free state" is the rallying cry of this approach. The key biblical reference for this view is the answer given by Jesus concerning paying taxes to Caesar. Theologically this view has drawn upon the concept of the gathered church rather than the national church. That means that the church consists only of those who have gathered themselves into communities separate from the state, society and from the state churches.

The classic example of this view is to be found in the U.S.A. where Thomas Jefferson expounded a concept of "an absolute wall of separation between church and state." In this approach the state funds cannot be used in any way to support a particular religion. Religion should not be taught in the schools and even prayer is banned from the classrooms. In

a pluralistic society the state is to remain neutral in matters of religion. The separation of church and state approach considers the task of the church in the more limited role of relgious life. In its more radical form separationists have even denied participation of individual members in any state activity such as education, voting, military service, etc. However, the majority view has been one of the separation of church and state as institutions. Individual Christians have been allowed or encouraged to be good private citizens. But the church as the church should remain neutral in political matters.

In recent years the pattern in the western Christian world has been moving steadily toward the second approach. States have become increasingly secular (in spite of continuing formal and traditional ceremonies in many older state church nations). This trend has been heightened by increasingly pluralistic societies in formerly religiously unified countries. At the same time the churches which have been separated from state support and control have also become increasingly conscious of their social responsibility. And particularly in the past decade Christians of almost every group have become concerned with the individual and collective role they should play in the world of politics.

III. CHRISTIANS AND THE STATE TODAY

Given the biblical pattern and the historical development of the relationship between the Christian and the state what guidelines can be given today. It is the concern of this writer to attempt to draw on the traditional Christian sources and to move beyond them to an application to the present situation. How should the contemporary Christian live out his Christian faith in contemporary political society? What does the challenge of being a Christian citizen entail today?

A host of practical questions come to mind. In countries where political participation by voting is a possibility should the Christian vote? For whom? For what? Should the Christian stand for office and should Christians support other Christians standing for office? Should Christians and churches support or challenge particular legislation? What types of legislation? In totalitarian governments should Christians participate in revolutionary movements? Is the use of violence or subversion a valid Christian activity? Does a Christian have the moral right or duty to protest against his government? Is the function of the church solely ministering to the needs of individuals by means of direct acts of love or may the church use and shape state agencies for the ministering to people with personal and social needs? Can the Christian serve in the military of his country? In all wars or only selected wars?

Each question raised above could and should be discussed in depth by the Christian community, especially the community in the young church in Asia. Perhaps the very discussion of these issues would be the best first step in the Christian participation in politics. Too often Christian leaders and especially Christian pastors have shunned these issues as un-spiritual, impractical or merely "Liberal" activities. Among evangelical Christians the most exciting area of thinking recently has been the return to a biblical concern for a Christian responsibility to society. A virtual flood of books are being written dealing with this growing concern of evangelical Christians. Any serious Christian action should grow out of diligent study and dialogue within the church.

From the perspective of this author there are certain principles which should shape our discussion and action in the area of the state and politics. The remainder of this article will attempt to suggest some of the basic principles and their applications.

First, the state as a form of power for the restriction of destructive forces of men and the preserving of order among men bears the approval of God. The final will of God may be an ideal kingdom in which all men do what is just and good. But the conditional will of God certainly recognizes that man is a sinner and collectively men are unjust and evil. Therefore the state is God's intended means to limit the evil which men bring against other men. Positively, the state is intended by God to provide the context for the full human development of man's potential. No Christian may deny the legitimacy of some form of state government, although the Christian faith does not recognize any one form.

A second principle is that every state bears the imprint of the evil which it seeks to control. No form of human government or human society may ever be equated with the Kingdom of God. Every Christian lives under the radical imperative of God who is "King of kings and Lord of lords." Since the governments of men whether monarchy, democracy, totalitarian, socialist or any other form, reflect the human

sin of their human creators and authorities they stand under the judgment of God. Responsible Christian must never relinquish their prophetic responsibility of speaking the judgment of the Christian faith against injustice in government.

Often in history the Christian church has been a supporter of the **status quo.** Silence in the face of injustices such as slavery, persecution of minorities like the Jews, unjust wars, economic oppression and social neglect has all too often been indicative of the consent or at least the indifference of the church. Any state policy or legislation which is unjust demands the voice of protest together with the individual and collective action of the prophetic people of God.

The Christian principle of non-violence or better stated the principle of positive love must be seriously considered by contemporary Christians. Strategies of revolution and especially violent revolution will always be judged by the Christ on a cross. Suffering love may prove to be more lasting in effect than armed rebellion. This principle will always cause the Christian great soul-searching when confronted by issues such as war or capital punishment. But it is well that we live with such tension which prevents us from running too quickly with the Zealots to overthrow every evil government. There is another way. It is the way of suffering love. It is not an easy way but it may be the better way if it is God's way to change the world. The principle of non-violence or positive love forces Christians to see violence as a last resort and then as an evil even if it is the lesser of two evils.

Christian influence is a fourth principle which must be considered in the relationship to the state. Jesus' challenge to his disciples that they be the salt, light and yeast of the world must guide our behavior. No other command of his is more culturally conditioned than this one. In the times of the New Testament the potential political power was seriously limited. Christians could do very little in the political area. As today in totalitarian governments the church had almost no opportunity to affect public policy. But even then in every way possible Christian qualities of life were to influence society. Today, in many states, Christian are able to exert more influence on all levels of community life. By examples and by influence on policy, Christians should attempt to create society which reflects Christian ideals. No government, society or even church will perfectly incorporate these standards. They will remain as yardsticks by which all human institutions will be judged. But in working to alter government policies for housing, education or medical care Christian are acting under the principle of being the salt and light of the world.

Christians should always relate to the state under the fifth Christian principle of concern for the helpless. God is repeatedly shown in the Bible to stand on the side of the weak or the oppressed and to stand against those who are the oppressors. Jesus was the champion of the poor and the outcasts. Much of the current appeal of the movement called "theology of revolution" is to be found in this valid Christian principle. By our action or inaction as Christians, we are standing on one side or the other, with the oppressors or with the oppressed. To condone or to support a government or a government policy which is unjust toward the powerless is to stand against God. Laws, courts and government bureaucracies which favour the powerful and the rich must be opposed. Individual and collective actions should be carried out to support and defend the helpless. It is a shocking judgment against the Christian faith when the communist is viewed as the champion of the oppressed and the Christian is identified with the powerful establishment. When men suffer under any form of inhuman oppression Christians may wrongly remain neutral, but God cannot. He stands for the oppressed. Where do we stand?

In conclusion, the Christian who seriously considers his task in today's world dare not ignore his relationship to the state. Responsibility to God involves responsibility for all human relationships. In the highly complex structure of the political world even greater demands are being made on Christians. Christians in Asia face rapid political changes and therefore face opportunities for shaping or at least influencing these changes. To fail to accomplish what we are able to accomplish is to live less than the full Christian life. To speak and act out of Christian conviction would be to share the full Christian witness with the world which is called the state.

Jerry Juergens

以誠栽今明

論香港基督徒對中國的態度

本文以意思分行，並不是要製造詩的形象或詩的幻覺，只是希望方便理解。這種文字安排較能表現理論的發展及思想的調協，强調各類正反平衡，而且容讓作者突出一些關鍵字句

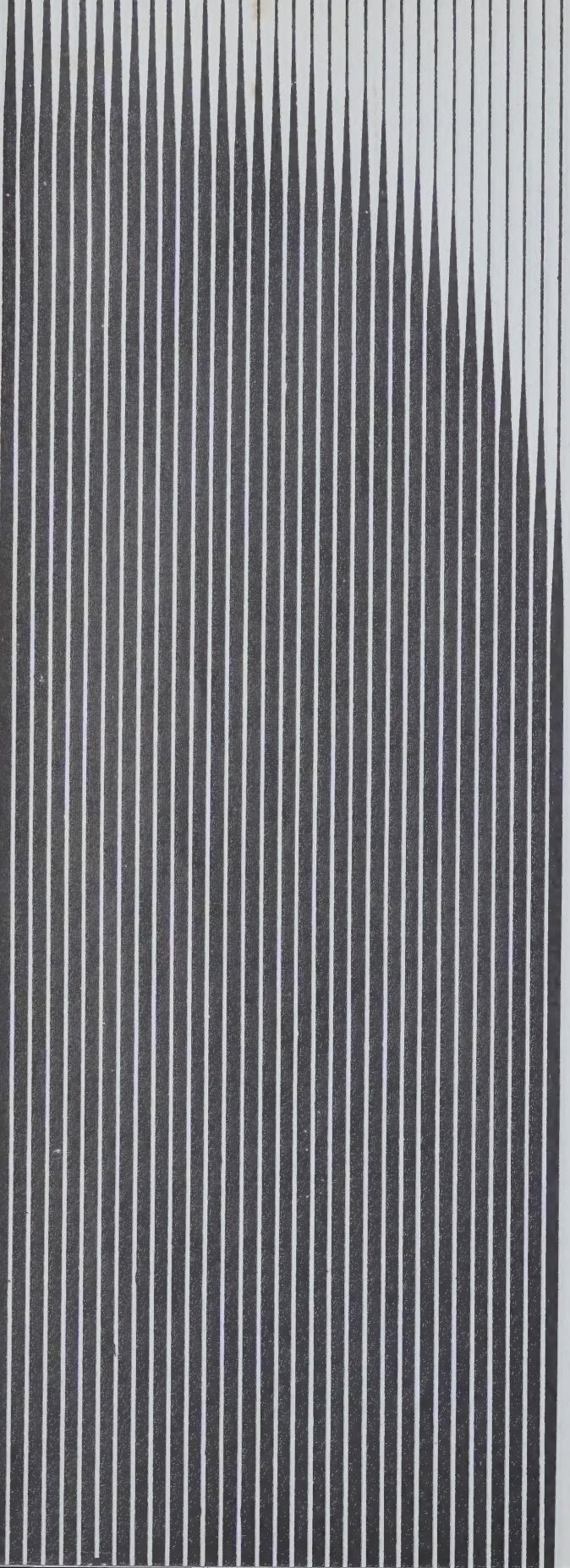
香港就在中國的旁邊：
　　站在落馬洲崗
　　公社農民歷歷在目；
也很遙遠：
　　立在羅湖橋畔
　　前後恍如兩個世界。
然而，必有一天，
無論站在香港任何角落，
我們也是足踏在祖國的泥土裏。
身在其中，或近或遠，
再不是地理距離的問題。

沒有人知道這日何時來臨，
　　是否像未來的日子，
　　在我們毫不儆醒的時候？
　　我們的燈缺油的鐘點？

直至那時，或近或遠，或遠或近，
在香港與中國，在今天與明天，
中間是距離。
我們站在小島
面臨龐然的中國，
似乎成了旁觀者。
然而我們觀看的是己的，
是自己將來的影兒。
我們是觀衆，

也是將要上台的新血演員。
定睛地觀察，
滿懷希望，滿懷戰慄。

我們今日看中國，
不是爲分析而分析，
乃是爲了明天自己及教會的參與。
觀察的結論是黑是白，
都改變不了無可否認的事實，
就是：卽管
　　大學學生可以離港長期深造，
　　專業人仕可以舉家移民，
　　牧師傳道可以赴美加事奉，
　　經理階層可以隨廠他遷，
絕大多數的香港信徒，今日的教會，
必然有日身處無產階級專政下的社會，
在中國建立家園。
故此，我們今日用來看中國的基本假設，
　　命題方式，
　　觀察態度，
　　都必須順服這已定目標。
所有阻礙我們在中國建立家園的基本假設
　　命題方式，
　　觀察態度，
　　都必須摒棄。
這已定任務不由我們選擇，
是歷史的要求，
也可以說是神的召。
不是叫我們閉着眼睛看中國，
或以熱情取代理智，
乃是要我們勇敢地誠實看中國，
以目標决定方法，
以承担决定態度。
而今日我們的目標，
是在中國土地上作基督徒，
我們的承担，
是學習如何準備自己及教會。



所以先讓我們醒察自己看中國的方法，
及對中國的態度，
免得我們只看見中國眼中有刺，
却不想自己眼中有樑木。
至少明白自己鼻樑上的眼鏡
塗上了甚麼顏色？
自己的良知來自何方？

我有一位好朋友，愛主的弟兄，
留學生，加拿大執業醫生。
他滿懷熱誠返港服務，不久便回歸溫城，
因爲他不能給予病人足夠時間來斷症，
他的良知提出控訴。
香港的客觀環境，
傷害了他對病人的承担感，
傷害了自己的專業尊嚴。
他唯有再踏旅程，離去。

這是一個誠實，認眞，
西方社會的產品，
一個有良知的基督徒，
良知的產地是加拿大，
一個富裕的社會。
把我的朋友放在香港的私家醫院，
他必大有貢獻。
把他放入我們的教會，他必成爲棟樑。
但不要指望他明白認識中國，
在他的個人良知上，赤脚醫生是褻瀆。

再見，在溫城的弟兄，
你誠實自問：我如何作一個好醫生？
你找到答案，你按着而行。
但願你也會自問：作爲醫生，
我如何爲人民服務？
兩者並非互相衝突，
只是來自不同的價值系統，
引至不同性質的結論，不同性質的良知。
我們有權利有理由提出前者，
也同樣有權利有理由提出後者。

是一個完全自由的抉擇。
唯一决定性的因素，
是我們的目標及承担。

所以讓我們學習脫下香港眼鏡，
架上新眼鏡來看中國。
與其問：我如何作一個好醫生，好教師，
好工程師？
不如問：作爲一個醫生、教師、工程師，
我如何爲人民服務？
與其問：在社會中，個人自由及個人尊嚴
如何有所保障？
不如問：在個人主義高張的今日，社會的
公義及尊嚴如何得以建立？

爲甚麼我們要學習脫下戴了多年的眼鏡？
爲甚麼要學習脫下舒服的觀察工具？
而換上一套不習慣，陌生的東西？
甚至有時使我滿天星斗的眼鏡？
（中國於香港，又是近，又是遠。）
是我們的目標，我們的承担。
現在還可以加上：理智的要求。

只有新的命題方式，
才能帶出新的資料。
只有新的資料，
才能帶出新的態度。
只有新的態度，
才能帶出新亮光。

我們喜歡問：誰是我的鄰居？
主耶穌答我們問：我是否別人的鄰居？
霎時間：祂給了我們一套嶄新的資料，
嶄新的態度，嶄新的亮光。
目標决定方法，
承担决定態度。
以在中國建立家園爲目標爲承担的人，
因此要順服這任務，
學習以中國眼鏡來看中國。

若非如此，我們現有的內容，
已確定了我們對中國的結論。
我們的價值體系，
不容我們在中國看出珍珠。
我們的思想制度，
頂多只能使我們質疑：
「怎能有這事啊？」

「怎能有這事呢？」來自尼哥底母。
在這個知識份子的意識良知形態中，
有神有宗教的假設，
但沒有「神可成人」的份兒。
一個暗示自己是神的人，
是完全不能被接受的。
在尼哥底母的系統中，
沒有任何的邏輯基礎，
使他可以衝破既有的典範，
進入一個「神可成人」的新世界。
這個知識份子的理性體制，
絕對排除了耶穌是神的可能。

尼哥底母與耶穌處於兩個不同的體系。
而極度放任的資本主義香港
與無產專政的馬列主義中國，
又何嘗不是兩個不同的世界？
要明白，要了解，
唯一的出路，是放下自己完完整整，
　舒舒服服的體系，
　跳進新的世界裏。
若非如此，我們終究是以香港製造的眼鏡
　看中國，
以西方自由知識份子形格來審度無產專政
　的制度。

我們敬愛的大衛艾德理在「祂必保守」末
　段中，
强調在共產國家見證中，
回國基督徒必須受苦。
在艾氏的假設中，
我們今日所理解所實踐的信仰，
並沒有出毛病。

唯一的問題：是信徒的奉獻及愛心不足。
於是艾氏建議：要準備受苦。
這是典型的「不看自己眼中樑木」的態度。
相等父親安慰不作家課的兒子：
「明天上課時，要準備受苦。」

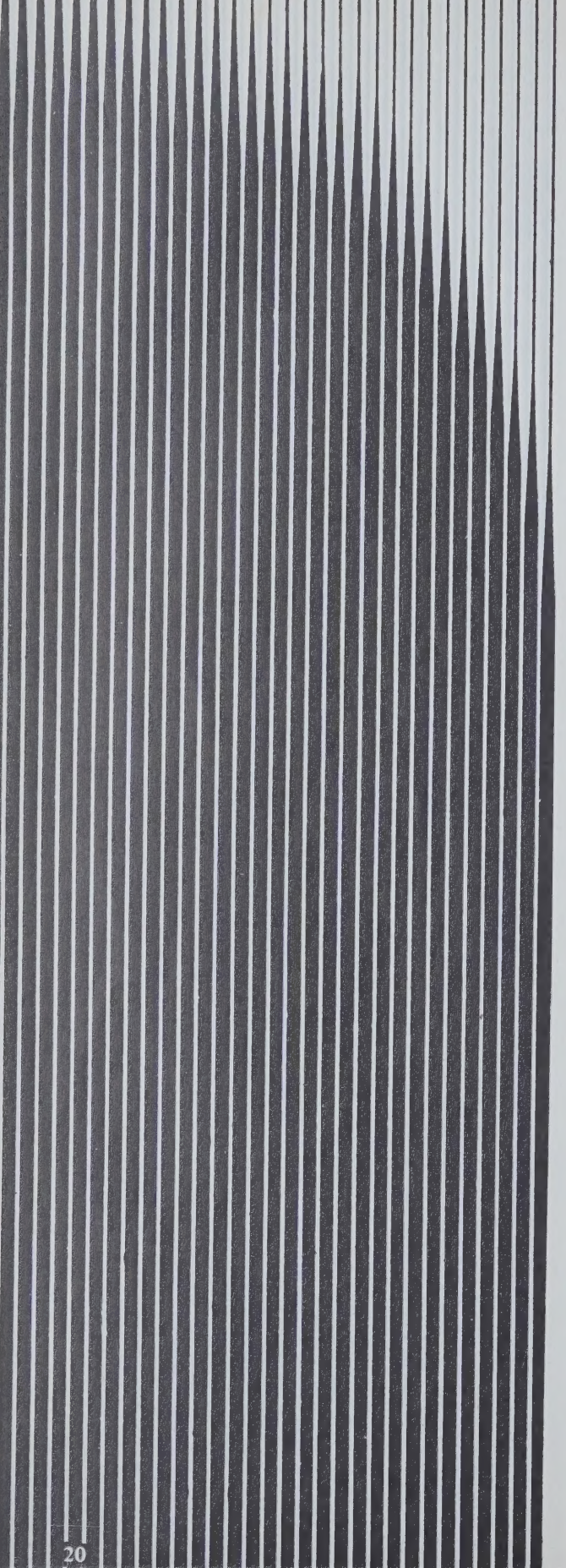
今日香港基督徒面對中國的首要功課，
絕不是作殉道心理準備，
乃是換上新眼鏡
嚴格地審判自己及教會。
並非委曲求存，
　神的教會的生存從來不是問題，
　何況生存的最佳方法，
　莫如龜伏，
　把信仰完全個人化，內在化。

所以，親愛的在國外的弟兄姊妹，
在你們關懷祖國，關懷福音的當兒，
請了解在港我們的目標。
尊重我們的承担。
不要把你們的眼鏡架在我們鼻樑上，
不要把你們的問題放入我們議程裏，
不要把你們的心理需求看爲我們的迫切。

很多信徒看中國，
要找尋共產主義與基督教信仰的衝突。
我們看中國，
要找尋兩者的共通。

你們的家園建在他處。
在你們的家庭幸福，事業發展，
甚至教會事奉明天中，
中國不需要有份兒。
你們沒有迫切的理由，
脫下慣常舒適的眼鏡，
換上一對土產的焦點不同的東西。

然而中國却是我們的事實，
在港教會明天的家園。



所以，不肯更換眼鏡的弟兄姊妹，
無論你們的信仰如何純正，
神學博士學位如何衆多，
組織能力如何雄厚，
不要把歐美的冷戰經歷，
可口可樂式的基督教文化，
個人在異地隻手興家的小資產階級觀念，
帶進基督徒對中國的關懷中。
這些體系只能產生「反共」，「走私聖經」，「地下教會」，「忍辱負重」，「悲天憫人」，甚至「殉道精神」的結論；
對家處北美的弟兄姊妹，
可能是無大害的自我慰藉；
對香港的弟兄姊妹，
則是沉重多餘的重担；
若引申爲全球華人衆教會關懷中國的口號
則是來自西方的宗教帝國主義的翻版。

今日我們看中國，
不是爲分析而分析，
乃是爲了明天自己及教會的參與。
只有這目標，這承担，
及其必然的邏輯要求，
才能衝破一方面敵視中國馬列思想制度，一方面却懇求宗教自由的死胡同；
才能擺脫「中國這麼大，隨便你說甚麼，都是對，都是錯」的公開自瀆態度。

在中國事實的面前，
讓我們學習走到信仰的極限。
在那懸崖險峯中，
建立新立足點，
一個能使我們誠實作中國人
作基督徒的態度。
就是：
謙卑地向中國共產黨革命及其果實俯首，
果敢地向剝奪中國人敬拜神的政策橫眉。

學習追求認識那從上頭來的眞理，
　　不是眞理加傳統，
　　不是眞理加政策，
　　不是眞理加方式。
乃是那僅僅的，赤裸的眞理，

在中國事實的面前，
學習走到信仰的極限。
其實這條路教會先賢已走過。
使徒行傳中初期教會一早已在政權面前，
如此俯首，如此橫眉。
是神的話。
祂的目標，決定我們看中國的方法。
祂的承担，決定我們對中國的態度。
認同中國政府，
認同中國態度。
在這立足點上，
我們仍有看不明的地方。
（正如我說過：香港於中國，又遠又近）
我們仍有異議的權利。
但無論我們的看法會是如何，
我們不再是冷眼旁觀者，
不再是熱淚滿眶的樓座觀衆。
只是自家人。
這態度並不保證明天風調雨順，
並不一定帶來中國政權的接受。
但至少在今日是對主對國對自己誠實。
明天我們若在中國街道捶胸，
　　是因爲神向我們舉哀。
若在中國街道跳舞，
　　是因爲神向我們吹笛。

目標決定方法。
承担決定態度。
明天如是。
今天更如是。

馮煒文

基督教在華發展概略（ 1900 — 1966 ）

庚子教難之背景及結果（1900）

鴉片戰爭以前，西方傳教士不能以傳教名義進入中國境內，祇駐足於南洋諸島、澳門、馬六甲或爪哇等地。及至南京條約簽訂後（一八四二年），西方傳教士得條約保護，來華宣教者，絡繹不絕，宗派之多，亦前所未見〔註一〕。一八六〇年，英法聯軍攻陷北京，先後簽署天津條約及北京條約，更進一步准許傳教士入內地傳教。由是傳教事業，如雨後春筍，得以蓬勃發展。

其間來華傳教士，有麥都思（W. H. Medhurst）、郭實獵（K. F. A. Gutzleff）、衞三畏(S. Wells Williams)、理雅各（James Legge）、楊格非（John Griffith）、尤以傅雅蘭（John Fryer）、李提摩太（Timothy Richard）、丁韙良（W. A. P. Martin)、林樂知(Young John Allen）等廣譯科技時聞，更影響於日後之變法維新〔註二〕。此外女子學校——如眞光女書院（一八七二）、培道（一八八八），英華女校（一九〇〇）——以及青年會等，亦紛紛設立。一九〇七年，基督教人士在上海開會以紀念馬禮遜來華一百週年，其時西教士已達三八三三人，信徒二十七餘萬，傳道總會六百三十二，可謂自來未有之盛矣。

然教會既多，流品漸雜，莠民教棍，勾結爲非，地方人民，飲恨側目，每有衝突，遂成教案，數目繁多，不勝枚舉〔註三〕。復以十九世紀末期，滿清積弱，我國多難，列强環伺，豆割瓜分，外患壓力愈大，仇外之情愈熾。又中國既衰，部份西教士日趨驕橫，民教遂成水火，猜忌日深，加以基督教義，多與民間風俗相違〔註四〕，故反教運動，如星火燎原，一遏不可收拾，終爆發義和團之亂。自西人而言，固謂「拳匪之亂」，而亂之所由，教會亦難辭其咎〔註五〕。教會經此亂後，對傳教者之選擇與訓練，益加嚴格，對不良教徒亦漸知所汰矣。

黃金時期（1901—1918）

論者謂此期爲基督教在華發展之黃金時期。蓋拳亂既息，傳教士多不願索取賠欵，深得中國人敬佩，此其一。拳亂期間信徒所表現之堅定信心及犧牲精神，與前期之信徒藉教會以飽私囊者，大異其趣，國人多受感動，此其二。傳統科舉之廢除，實有助於基督教教育事業之發展，此其三。加以當時政治人物如孫中山、王寵惠、王正廷等人，均爲基督徒，對宗教之推動，幫助甚大，此其四。此外，歐美各國教會富庶，故以其龐大人力財力，發展在華傳教事業，此其五。當時新一代之教會開始注重社會工作，以教育、醫療服務尤重，此其六。民國成立後，中國更倚賴西方國家支持，故對傳教事業，亦甚提倡，此其七。

在此期間基督教在華之發展，無論人數或地域方面，均超越前期。以人數言，天主教一九〇〇年有信徒七十二萬多人，一九〇七年增至一百四十萬，增加率約百分之百。更正教則

於一八九八年有信徒八萬人，一九〇四年增至十三萬，一九一四年再增至二十五萬人，增加率爲三百。以地域言，傳教士之足跡，北至東三省及蒙古，南至雲南，並且除以往教會外，新教會紛紛成立。

教育方面，中國之有新教育，實不能不歸功於基督教。一九四九年以前，中國著名之基督教大學有金陵、燕京、嶺南、華西（成都）、齊魯（山東）、滬江（上海）、聖約翰（上海）、天主教亦有覆旦大學。此外，美國還庚子賠款，設立清華大學，浸禮會亦以庚款設立山西大學，其他中小學無數，於造就社會人仕，均有一定之貢獻。至於慈善事業方面，教會遍設醫院，天主教尤重孤兒院，其他如救災總會、盲啞學院、痲瘋病院等亦甚多〔註六〕。

另一方面，此期中國教會漸趨獨立。「中國自立會」（Chinese Independent Church）之成立（一九〇六年），實爲教會本色運動之先導。據楊森富之研究，抗戰前中國已有大約六百餘自立教會〔註七〕，然好景不常，隨一九一四年歐戰爆發後，基督教在華之發展，又進入一新時期。

五四運動及反教思潮（1919—1927）

民國成立後，民族思潮日漲。一九一八年巴黎和約竟將山東半島轉讓日本，民族意識，一觸即發，如春雷一聲，萬綠齊茁於廣野，火山爆發，熱石競飛於天外。國內爆發「五四事件」，知識份子高喊反侵畧、反軍閥，强調自立自主，漸由不平等條約而遷怒教會，非教思潮，與日俱增。一九二二年三月，蔡元培寫「教育獨立」一文，主張教育脫離教會控制而收歸國有，收回教育權之呼聲，高喊入雲，各地基督教學校，亦紛紛向中國教育部註冊。

況因五四精神，專尚科學（賽先生），民主（德先生），反對一切舊傳統禮教。杜威，羅素等理論，風靡一時，而基督教則被貶爲主觀武斷之迷信妄言，不合乎科學批判精神。觀其時傳統價值，既告崩潰，人心遂在動搖中求安頓，思想自由，異葩耀采〔註八〕，加以干戈擾亂，庶民困苦，救國之道，需求更切，而共產主義之唯物辯證論、階級鬥爭思想及其反資本主義與帝國侵畧，比諸基督教包容廣大，更能滿足國人心理以及解決中國當前困難〔註九〕。由是民族思想與反帝國侵畧，互相連結，而基督教則爲其攻擊目標之一。

一九二二年四月，世界基督教學生同盟，假清華大學舉行十一屆大會，而北大學生乘機發起反宗教運動，尤以基督教爲最大敵人，各地響應者甚多，主要指責宗教違反科學，基督教爲殖民帝國利用，以麻醉被統治者，進行經濟、文化侵畧，而破壞民族自尊自覺心。反教宣言中謂「有宗教可無人類；有人類應無宗教，宗教與人類不能兩立。」當時政界領袖如胡漢民、蔡元培、汪精衞、吳稚暉、朱執信，均右其說；張亦鏡、簡又文則爲文辯，指出基督教之良善本質；而梁啓超、周作人則折衷調停，然二十世紀之反教運動，與十九世紀已有不

同〔註十〕；基督教所受之挑戰，固亦爲前所未有矣。

教會之反應（1920—1940）

（一）教會本色運動

經此反教風潮後，教會覺得若要消除外界誤會，使基督教從不平等條約中解放出來，惟有使中國教會脫離西化而爲中國化，故教會本色運動，熱烈展開，提倡自治、自養、自傳。誠靜怡謂：「一方面要求使中國信徒負責任，一方面發揚中國固有文化，使基督教消除洋教的醜號。」當時有建議改變崇拜儀式，或修改聖詩，入中國調。更有主張基督教融合中國文化，如劉廷芳、徐寶謙、謝扶雅等人，著作書籍甚多。

（二）教會組織化

一九一九年，「長老宗」、「倫敦會」、「公理會」，於上海召開諸派合一臨時大會，定名爲「中華基督教會」，並製訂會章，其他教會亦紛紛聯合組成較合中國情理之教會，如各地安立甘（Anglican）教會合成「中華聖公會」；信義宗諸會合成「中華信義會」（Lutheran Church of China）；浸禮會亦成「中華浸禮協會（China Baptist Convention），以及循道會各派合成之中華循道會。此外，各會之間，復有聯合組織，如「中華基督教協進會」(The National Chritian Council），此則與教會本色運動同時之教會聯合運動也〔註十一〕。

（三）教會社會化（Socialization）與及世俗化（Secularization）

反教風潮既息，不少人懷疑教會能否適應現今時代，以及能否解決目前社會各種困難，亦是社會自覺心形成，而所謂「社會福音」，隨時代而興。大抵均對基督教會生活於象牙塔之內，與社會時代脫節之一種反動〔註十二〕，故部份教會除繼續以往教育醫療等工作外，更開始轉移其注意力於工人問題上。一九二三年基督徒青年會通過「基督化工業」一議案，積極改善工人生活及工作狀況，至如農村改革，亦受關注，雖功效不著，然是表示此時代教會對四周環境之反應，及教會事工形式上之改變（由傳統佈道轉爲社會服務）。

日本侵華時期（1931—1945）

日本侵華，對基督教之影響好壞參半：

(一)好方面：中日戰爭期間，教會對日本之侵畧，嚴厲指責〔註十三〕，並致電力促本國政府阻止日軍在華暴行。中國人對教會之精神支持，深表感銘。此外，教會以物資賙濟災民，亦不遺餘力〔註十四〕。加以傳教士身處困境，往往與中國人民同舟共濟，共渡時艱，終致消除多年民教間之隔膜，打成一片。再者，教會之中國化，於戰爭期間更爲徹底，中國

信徒人材輩出，中西教士之比例，是以大變。而國人對教會之觀感，由是耳目一新。

（二）壞方面：然戰爭給予教會間接或直接之損失，亦非筆墨所能形容，傳教事工多因戰火停滯不前，教會財物損失不可勝數，教徒之安全更毫無保障，不少教會領袖先後喪生。加以日人對宗教傳播管制嚴苛，對教會事工之發展阻礙甚大。又以戰爭呼醒民族自覺，外人在中國之優越地位由是動搖，教會無復以往之有利地位；復以信教者衆，茂林有枯枝，其間教徒信仰之眞純，往往頗成疑問，而戰爭對教會在華發展之最大阻礙，莫過於其促成共產政權之成立，由是然以往成績亦幾掃地以盡，長夜漫漫，復旦何待！

戰後期間（1945—1949）

此期爲一過度轉變時期，亦可謂教會之迴光反照時期，教會事工多回復正常，一九四六年基督教協進會訂下三年奮進計劃，積極擴張教會活動，而教會中國化，百尺竿頭，更進一步。然教會對鄉村重建之計劃，工人福利之改革，仍無大進展。國共內戰期間，基督教會呼籲國民政府改革內政，而天主教則大力支持國民政府反共。自一九四九年共產政權成立後，則基督教在華工作絕大部份停頓。

中華人民共和國時期（1949—1966）

共產主義與基督教信仰根本大相逕庭，互不相容。共產政權雖表面上容許教會存在，實質上對教會施行壓迫手法，或貶斥譭謗教士，或囚禁勞役信徒，以至於死〔註十五〕。目的在於切斷中國教會與西方之連繫。一九五〇年韓戰爆發，共產黨對反共思想之鎮壓，更變本加厲。一九五一年推行三自革新運動，教會財物，先後充公，教會屬下一切業務多收歸國有；一九五一年以後，中國教會與西方之聯繫，亦告完全終斷。

一九五五年，共產政權繼續加强壓力，多名傑出教會信徒（如王明道），皆因反對三自革新運動而先後被捕，自一九五六年以後，教會一切組織派別，以及屬下機構一切事工，蕩然無存。共產黨向中國信徒民衆，廣泛灌輸共產思想。一九五七至五八年間，紅旗反右運動風動於前，大躍進運動踵武於後，下令所有教會人士必須從事生產工作，由是傳教事業漸告衰落。而政府對教會崇拜聚會，均指定特別時間地點。又禁止教會替十八歲以下青年洗禮。雖六十年代初期，政策稍寬〔註十六〕，然僅曇花一現。一九六三年毛澤東推行社會教育運動以鞏固革命鬥爭，而毛、劉之爭愈深，對基督教之攻擊愈厲，至一九六六年之文化大革命而達於高峯。教會一切正規活動消聲匿跡，然地下聚會仍秘密進行，直至今日。總而言之，共產黨執政，雖謂之爲教會在華發展之千載厄運

，而另一方面，教會之中國化，更爲徹底，宗教派別之分歧亦不復見，故亦非百害而無一利者也。

結論

Professor Arthur F. Glasser 總括教會在華之失敗，謂教會傳教於中國不得其法，以至蒙上「洋教」之名，因而引至種種矛盾。苟得其法，則一切不良後果皆可避免。Professor Glasser 又强調海外傳教士欲在華傳道，必須有良好準備，洞察中國社會情況風俗人心，又須經常不斷研究中國之演變，更須對中國本身固有文化，有深入認識了解。而教會在華之失敗，則在依賴西方資助太深，與中國固有文化相距太遠；宗派派別太多；復以教會鮮能將基督教義，與中國文化政治及社會情況互相融和調協，故終未能切時代社會國家之需，誠一針見血之論，亦可作後來者之座右銘矣〔註十七〕

今日西潮激蕩 沖洗人心，學美師歐，常失故步，而崇洋媚外之風，文化自卑之感，亦隨教會事務擴展而愈熾，故如何使基督教信心與民族自信心共同培養，使中國文化與基督教結合，以深根固蒂，實現「在地若天」之崇高理想，實當前一大課題也。

梅浩然

註釋

〔註一〕詳見王治心「中國基督教史綱」十六章，一九九頁。

〔註二〕詳見 Bennett A. A. "John Fryer: The Introduction of Western Science and Technology into Nineteenth Century China"; J. Spence "To Change China"; Kwan-wai So, "Western Influence and the Chinese Reform Movement of 1898"; Chi-yen Chen. "Liang Chi-chao's Missionary Education: A case study of missionary influence of the Reformers"; Henry J Cowell. "Timothy Richard, Missionary and Mandarin: A Century Tribute."

中文書籍則以王樹槐「外人與戊戌變法」最爲詳盡。

〔註三〕有關教案詳細資料，參考李時岳「近代反洋教運動」；

Paul Cohen. "China and Christianity. Anti—Missionary in China".

Wehrle, E. S. "Britain, China and the Anti—Missionary Riot 1891—1900".

〔註四〕詳見呂實强「中國官紳反教原因」一書。

〔註五〕關於義和團之起因，衆說紛紜，莫衷一是。衞教者則言拳亂之所起，乃由於列强侵畧所引至，中國人所以反教只不過是由於傳教士爲外人，而基督教爲洋教而已。(Chester Tan "Boxer Catastrophe", "The Boxer Movement was the last struggle of the Chinese people against foreign imperialism under the the rule of the Ching Dynasty.")；而反教者則謂義和團之亂實與六十年代以後之反教運動一

脈相承，故以庚子教難爲十九世紀中國反教運動之高潮。（Wehrle, E. S., "The Boxer Uprising may be regarded as a massive anti—missionary riot. All the worst of the riots which had marred the previous ten years were repeated in an exaggerated form during the Boxer Outburst. "p. 91.）

二說不免流於偏激，未爲持平之論，愚以爲 Victor Purcell, "The Boxer Uprising is both an anti—foreign and anti—missionay uprising is incontestable." 一說最爲公平。（"Boxer Uprisising: A Background Study" p.121）

〔註六〕詳見王治心「基督教史綱」第二十五章；Latourette." A History of the Expansion of Christianity" "A History of the Christian Missions in China."有關教育方面見 Lutz, "China and the Christian College".

〔註七〕參看楊森富「中國基督教史」二九八頁。

〔註八〕當時之新思潮，計有功利主義（Utilitarianism）：實用主義（Pragmatism）；自由思想（Liberalism）：進化主義（Darwinism）共產主義；皆與基督教義相違。詳見 Chow Tse—tsung "The May Fourth Movement".

〔註九〕原因詳見 Fairbank, "East Asia: The Modern Transformation" p. 67 ; Michael and Taylor," Far East in the ModernWorld" p, 232.

〔註十〕十九世紀反教運動
發動於無知羣衆
發於情緒上盲目排外
採取野蠻手段反教
從物質上儘量破壞
引至流血慘劇

二十世紀反教運動
發動於知識階層之學生
發於科學思想
用文字批判及民衆集會方式
從思想上儘量進攻
影響教會改革

〔註十一〕詳見W. C. Merwin, "Adventure in Unity: The Church of Christ in China".

〔註十二〕吳耀宗 Wu Yao—tsung, "How the Church can meet the challenge of the Movement".
（China Social and Political Science Review vol. VII April 1923）.

〔註十三〕教會反日之宣傳運動，詳見 Paul Varg, "Missionary, China and Diplomats" Chapter 25. "Missionary and Sino-Japanese War".

〔註十四〕教會各項賑災工作資料，詳見 R. F. Fitch. "The Christian Church and War Relief"（The China Quarterly III No.1 1937—38 pp. 103—107）; The Chinese Christian Year Book 1938—1939 pp. 263—270; 288—291 ;206—317;330—337;357—362.）

〔註十五〕據 Latourette 之統計，一九五二年超過二百多名中國教士死於獄中或勞役營內。至一九五四年，死亡人數增至五百人。

〔註十六〕不少教士信徒被釋，報告中謂一九六一、六二、六三年內教會在各城鎮舉行復活節及聖誕節大規模崇拜。

〔註十七〕詳見 Professer Glasser "Timeless Lessons from the Western Missionary Penetration of China".（一九七三年講詞）。

動蕩中的基督徒學生運動

前言

本文的目的，是回顧一九四九年前後中國基督徒大學生的表現，從而比較香港基督徒學生工作可能會經歷的轉變。文中資料主要來自艾得理牧師的祂必保守（註一）及王國顯先生的行過了死蔭的幽谷（註二）。囿於筆者的識見，內容難免錯漏及片面，然而希望藉此可引起讀者對香港基督徒學生運動前途和策畧的關注。

基督徒學生運動在中國

中國基督徒學生工作始於十九世紀末，中華基督教青年會成立，開始在一些大學裏組織基督徒學生團契，由基督徒學生負起向學生傳福音的責任，是宣教工作上的一項新嘗試。

一九一九年的五四運動，對近代中國社會、政治和思想影響至爲深遠，與這運動同期產生的是「基督教學生運動」(Student Christian Movement）這組織，它是「世界基督徒學生聯盟」（World Student Christian Federation 一個本着普世教會合一運動精神的基督徒學生組織）在中國的延展，在一九四四年「全國各大學基督徒聯合會」成立之前，「基督教學生運動」的工作，一直是學生工作的主流。

一九二二年，「世界基督徒學生聯盟」在清華大學召開會議，觸發了「反基督教運動」，自此以後，「基督教學生運動」的領袖覺得要改變工作方向，轉趨迎合近代中國社會政治的需要，鼓吹社會服務和改革，傳播現代思想和知識。「社會福音」神學傳入是促成這轉變的另一因素：「社會福音」運動在十九世紀末的美國興起，一九一七年，美國的饒申布士（Walter Rauschenbusch）爲這運動提出了神學基礎，「社會福音」神學在美國教會引起了不少爭論，同時亦構成「基要主義」與「現代主義」神學論爭的一部份，最後，這些爭執都透過宣教士帶進中國來。

五四前後的中國知識分子，正紛紛爲四分五裂而落後的中國尋找答案，蘇俄十月革命的成功，帶給知識分子新的希望，學習社會主義風氣，吹遍了全國，中國共產黨在一九二一年成立，開始他們在中國漫長的「革命」。一九三一年九一八事件，打響了日本侵畧中國的鼓聲，北伐統一之後的中國，再度進入抗日、國共合分和內戰的動蕩局面。

基督徒學生的兩條路線

「基督教學生運動」努力地針對中國社會政治的需要而工作，發動社會服務，透過講座和書刊，討論社會改造，介紹社會主義，但是始終對應不了當時的問題，而且在社會服務和改造聲中，漸漸喪失了基督福音的獨特性和能力。在動蕩世局當中感到空虛失望，迷失人生方向的青年，不能從他們得到福音眞理的引導；熱衷「革命」的青年知識分子，倒不願背着這個「迷信」包袱去搞革命，亦受不了他們「反動」的改良主義作風，因此，他們工作的進展並不如理想。

教會裏的「保守派」信徒則竭力攻擊當時的「社會福音」和「自由主義」神學（雖然大部份信徒對這些神學的內容都不甚了解），他們强調改變社會必先從個人做起，所以注重傳揚個人悔改相信的道理，教導信徒過聖潔和彼此相愛的生活，每日讀經祈禱，在生活行爲上見證神。

在對日抗戰時期，很多大學都撤到後方，青年學生到處流徙，不少人對國家和自己的前途感到惘然，神在保守派基督徒學生當中開始了復興的工作，透過他們熱心的福音工作，和滿有愛心的團契生活，很多大學生信了主，青年信徒亦因此得到很大鼓舞。一九四四年，重

慶幾間大學的基督徒組織了「全國各大學基督徒聯合會」，推動學生福音工作，在華西舉行夏令會、冬令會、佈道會等，華西的大學紛紛成立學生團契，不久，學生福音工作就推展至全國。

動蕩局勢的挑戰

第二次世界大戰結束後，國共兩黨在大學生當中的爭奪戰更趨激烈。共產主義地下組織在學生當中進行滲透活動，舉辦研討世局時事的小組聚會，揭發政府的貪污無能，反對內戰，宣傳鄉間人民生活的痛苦和政府軍隊的暴行，介紹社會主義和唯物辯證法，宣揚蘇聯的建設和成就。基督徒學生組織自然亦成了他們滲透的對象，特別在親政府的大學裏，基督徒組織是有利陣地，青年會學生組織因爲素來已注重社會改革，很容易便受到控制；但「全國各大學基督徒學生聯合會」的小組，堅持熱心傳福音、交通、讀經和祈禱的團契生活，另有目的的人很難立足其中，滲透工作也就難於進行。

因着他們避免走到政治鬥爭的任何一方，他們受到的攻擊也就來自多方面，激進的學生以他們爲反動及防碍革命的，主張社會改革的「青年會」也透過文字和海報，批評他們對社會政治需要不理不睬。政府對這個不問政治的團體亦深感懷疑，以至有些信徒受誣告和拘捕。

學生福音工作在這幾年裏蓬勃地發展，然而國家社會的經濟民生卻每況愈下，在團契裏的愛心生活是整全的，包括了心靈和肉體的需要，但對於廣大社會在動蕩局勢下的需要，這一小羣基督徒顯得無能爲力。日益緊迫的政治形勢，叫他們意味到傳福音的日子可不多了，他們心中充滿信心和火熱，預備爲信仰獻上一切。

共產政權下的基督徒學生

在四九年之前，學生團契的策畧是盡量避免捲入政治，「解放」之後，經過一段平靜的日子，基督徒學生漸漸感受到政治的壓力，政府呼籲大學生去參加政治宣傳隊，土改運動和政治學習班。對於一切敵對組織，政府要徹底粉碎，其他組織則先行爭取然後絕對控制，宗教組織自然包括在內，「基督教三自愛國運動」就在這政策下產生了。「全國各大學基督徒聯合會」在四九年前經已受盡攻擊，「解放」後，這個影响中國基督徒學生工作甚大的組織就在一九五一年結束了。

政府在各地發動了很多控訴會，在「三自會」的領導下，教會內也要進行控訴，基督教被形容爲帝國主義的侵畧工具，是唯心和反動的，基督徒要將信仰中的帝國主義毒素除去，發揚「革命的」，「進步」的部份，很多基督徒領袖，包括「全國各大學基督徒聯合會」的一些幹事，在控訴大會中被扣上政治罪名。從來很少從政治角度看問題，心中充滿信仰愛心和熱心的基督徒，如今感到徬徨不知所措，一些傳道人開始發揮信仰裏面的「革命眞理」，保守派信徒所遇到的新挑戰不是「現代主義」，而是「唯物神學」，「無產階級神學」。

政治集會和報刊上所聽到看到的是共產主義的「福音」，提出的是無產階級革命的「救贖方法」，共產主義的「天國」，馬列的「聖經」，基督徒不能只在聽和看，他們要對這「福音」作出「全人」的回應。到處可以聽到看到無數人被這「福音」改變過來的「見證」，其中更有些是基督徒；基督徒學生的交通祈禱會，只能利用珍貴的空餘時間進行，他們需要安慰的信息，彼此互相激勵，一旦失去與弟兄姊妹的交通，不少人就在痛苦掙扎中倒下去了。

在學校，在政治學習小組，基督徒的信仰被當作話柄，很多「革命同志」都熱心地幫助

他們脫離「反動的宗教迷信」，基督徒要在政治、經濟、社會問題上表明立場，並要時刻爲自己的信仰辯護。每個人都得學習自我坦白和批判，基督徒在這强大的精神壓力之下，不斷要本着自己的信仰作出許多道德性的抉擇，這豈又是一些抱着單純信心的基督徒所預料到的呢！

面對這許多的思想挑戰，不少信徒是混亂了，爲了針對挑戰，「全國各大學基督徒聯合會」的執行編輯吳永泉弟兄寫了信仰問題（註三）這本小冊子，它出版之後，叫許多基督徒得到幫助，甚至共產黨員看了亦對基督教改變態度，因爲它的影响力大，政府後來就把它禁了。

在大城市的學生團契規模較大，在政府「宗教自由」的政策「保護」下，還可以繼續有聚會，在「解放」初期，仍然有人藉著佈道會信主，在較小的城市，計多團契都停止了。雖然公開傳福音的機會是沒有了，有些基督徒在工作學習和生活上，有極佳的表現，叫不信的人都十分佩服，這些有時就是見證神的唯一途徑。

四九年後的香港學生界

政治改變，大量難民逃港，他們都是中國政治轉變的受害者，嚮往國民黨統治的，會到了台灣，渴慕共產政府的會留在國內，在香港這一羣，都希望遠離中國的政治糾紛，在這資本主義殖民地求苟安的生活，民族感情、社會意識都置諸腦後，今天的香港青年，就在這種政治氣氛下長大，只顧努力爭取個人美好生活，缺乏社會意識和民族感情，在五〇年代和六〇年代初期，我們聽到的是「學生不要談政治」的論調，「無根的一代」是香港青年的寫照。

長期缺乏滋潤的社會意識，在六〇年代中期，隨着大專服務隊成立和中文法定運動開始甦醒了。到七〇年代開始，國際形勢改變，共產中國對外宣傳加强，激發了學生當中壓抑已久的的民族感情，保釣示威和近年認中活動都是民族感情的一些表現。學生界的轉變，似乎把我們再次帶回近代中國知識分子的激流中去，抱着各種理想的青年學生，紛紛要爲明天的中國尋答案，這成了今日學生政治鬥爭的背後心態。然而香港物質生活的豐裕，把學生的思想和行動軟化了，這個因素把現今香港的學生和四九年前動蕩中國知識分子的心態分別開來，無論口號理想說得多麼响亮動聽，始終還是理論多於行動。

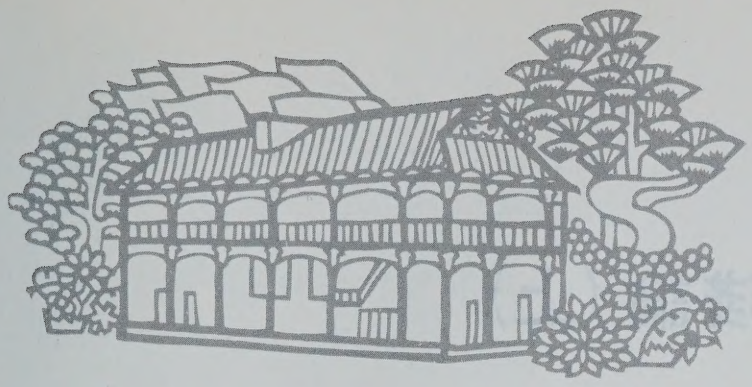
香港的基督徒學生運動

五〇年代初期，很多國內的基督徒來到香港，他們把爲神工作的熱心和愛心都一同帶出來，四九年前數年中國基督徒大學生復興的景象，在五〇年代後期出現在香港，當時的團契和四九年前國內的一樣，强調個人悔改相信，和滿有愛心的團契生活。

到六零年代，學生福音工作開始受到美國福音派神學的影響，基督徒學生不滿足於單單講求愛心和熱心的團契生活，開始了神學知識的追求，着重研讀聖經，以聖經爲信仰生活的最高權威，同時相信信仰在生活上有整全性的意義，尋求聖經在倫理道德和知識等各方面的教導。基督徒學生的神學知識普遍地漸漸提高了，這個轉變慢慢地對教會也產生影響。

提高了神學知識，傳福音漸多採用「理智說服」的方法，帶來了福音工作的新問題，「理智」上相信而缺乏全人委身的情況漸漸普遍，信主後生活上沒有明顯的改變，如何過委身的生活亦缺乏具體的榜樣去跟隨。

基督徒學生與周圍的青年一樣，在香港這特殊政治氣候下長大，缺乏民族感情和社會意



識，個人價值觀念，不知不覺被所處的社會同化了。雖然他們着重尋求聖經在全人生活各方面的引導，始終未有一個具體可行的社會觀和世界觀，因爲他們和周圍大多數同學一樣，對社會的情況和中國所面對的問題缺少關心和認識。

現今的挑戰

這裏不打算全面檢討現今香港的基督徒學生運動，因爲四九年前後基督學生所面臨的挑戰主要是政治性和思想性的，所以也僅從這兩方面看看現今的挑戰。

今天香港的社會情況，不比四九年前的動蕩，雖然存在着各種罪惡和痛苦，但並非到了無法改變的地步，香港的殖民地政府，仍是一個可維持法律與秩序的政府，輿論壓力，亦有可能有限度地改變施政的方向，爲受不平等待遇的人謀福利，因此，面對香港的社會問題時，基督徒採取一個積極態度是有可能的，這與四九年前中國社會情況給與當時基督徒的挑戰有很大分別。

政治的壓力主要來自殖民地政府和中國共產政府。殖民地政府要維持安定，改革要慢慢進行，不願有激烈的運動產生，然而它對學生的壓力不是暴力的和明顯的，大體來說，並不比其他地方的政府來得高。中共政府在學生所產生的政治壓力，主要是透過抱有共產主義思想的學生，目的在解除其他學生對共產主義和中共政府的懷疑和恐懼，進而爭取同情和參與，這與四九年前中共的地下學生組織工作的目的是相同的，基督徒是比較脫離政治的一羣，很自然成了爭取的對象；若爭取不到，則成爲攻擊的對象。總括說，現今的政治壓力是來得輕微的，基督徒學生若要採取避免捲入政治的態度仍是可能的，然而我們看到四九年後「人不管政治，政治也要管人」的情況，我們仍不願意正視這個問題，尋求神在我們身上的旨意麼？

思想的挑戰是明顯的，中國的基督徒知識分子一直以來都受到中國文化和近代西方反基督教文化和思想的挑戰，唯物的共產主義只是其中之一，在護教方面基督徒知識分子實在責無旁貸，然而，中國至今護教文字仍十分缺乏，究竟原因何在？如何解決？值得我們多多反省。

結語

單看我們的欠缺，必使人傷心失望，從聖經中看到我們掌管歷史全能的主的作爲，祂的子民卻實經歷無數從人看來是失敗的情況，然而始終成就了祂的旨意和計劃。有一點總可以肯定，祂從每一個世代中都呼召人緊緊的跟隨祂事奉祂，或復興祂的工作，或爲祂的名受苦，在今日這世代也不會例外，我們不能逃避神給與這時代的使命，無論我們面對的挑戰如何困難，走錯路的危險如何高，但願我們按着神所給與的知識和能力去做，在永活的全能者面前，作無愧忠心的兒女。

謝準慶

註一：Adeney, D. China： Christian Students Face the Revoluton.
Ill: IVP, 1973. 中譯：祂必保守，香港基督徒學生福音團契，1975.
註二：王國顯．行過了死蔭的幽谷．福音書舍．1974.
註三：吳永泉．信仰問題．中國各大學基督徒學生研究會．晨星書屋發行．七四年重版。

中國近代經濟淺論(上)

緒論

每當人們說及共產中國的經濟成就時，常將「新中國」與「舊中國」的經濟狀況來比較。究竟中國的經濟是否在新中國經過了「起死回生」的突變呢？這個問題涉及的範圍很廣，必須從歷史的角度去了解中國近百年在「現代化」(Modernization)的過程中，如何艱苦地奮鬥，以求在現今世界的競爭中立足。一般歷史書給人的印象是：舊中國在列强經濟侵畧下本身的經濟架構崩潰，在日益嚴重的剝削與貪污腐敗中，人民生活苦不堪言。新中國成立後，人民得以站起來，消滅了帝國主義的經濟侵畧，與資本家、地主的剝削；因而可以專心一意從事社會主義經濟建設。本文無意否定共產中國今日在經濟建設上的輝煌成就；但願意指出今日中國在經濟上的成就有它的歷史根源，是一個漫長而又艱苦的掙扎中的一部份。其實在近百年的中國歷史中，每一個時期都有爲中國「現代化」而努力的人；所以新中國、舊中國在這個掙扎中都有它一定的貢獻。本文純粹以一個歷史的角度簡要追述中國近百年在經濟「現代化」過程中的主要趨勢。

要討論中國的經濟史必然涉及「分期」和「統計數字的可靠性」這兩個問題。由於中國幅原廣濶，及統計方法的各樣限制；在資料上可能只是一些大概的數字，所以本文只能概要分析各段時期內的經濟狀況；尤其注重討論國家(State)對經濟制度，經濟生活的控制程度，以便比較新舊中國在經濟發展的條件上的異同。

中國的傳統經濟

自古至今，以稻米爲主的農業仍是中國人民的經濟命脈。統治着中國傳統社會的儒家思想長久以來陶造了中國農業社會的特質。所以要了解中國的傳統經濟，必須先了解中國農業社會的特質，及儒家思想中，「國家」在地方經濟上所扮演的角色。

■傳統農業社會的特質：

在傳統的農業社會中，一切的經濟生活都是環繞着稻米的出產；所有資本的累積與投資都不外是田產買賣，水利設施的建設、漕米的運輸及增設倉窖等。因此「土地」便成了剩餘資本投資的惟一對象。雖然在稻米及其他穀物生產外仍有絲、棉、麻、茶葉及農村手工業等比較商業性的生產方式；但這些對整體經濟只產生輔助作用。於是自然環境、土地和人力便構成了這樣一個社會的經濟因素。

遇上連年天災，農村經濟便受到嚴重的破壞；甚至令人口遷移、土地荒廢。另一方面，人爲的暴亂與戰爭亦足以令農村經濟陷入萬劫不復的狀況中。歷代帝王在建國之初，必須先安撫農民，減賦稅以使農民安居樂業，休養生息。但在承平之世，人口增長亦較快，很自然有「地少人多」的現象。由於農業生產技巧落後，土地出產不足以養活一家衆多人口，在傳統方法中，農民或發展荒地、或精耕土地增加生產。此外更可以在貧脊的土地上種雜糧或改種商業性農產品。這一切都失效時，農民便不得不向大地主舉債，甚或讓家中失業份子出賣爲奴僕。這樣一來，土地兼併與農民的赤貧便成了這樣一個社會的特徵。清末內憂外患的動蕩，嚴重地破壞了大幅土地與農村經濟；農村內地主與貧農的矛盾更形尖銳。可以說在中國近百年歷史中誰能解決人口與土地的矛盾，誰就可以得人心，可以統治中國了。

■儒家思想下「國家」對農村經濟所扮演的角色

中國是一個幅原極廣的國家，要完全有效地統治每一省、每一鄉實在不易。統治着這一大片土地的儒家思想，主要是以維持一個農業社會的「自給自足」及安定爲目標。對於足以破壞這一個平衡的任何商業活動都採取歧視態度。此外對統治者的要求只限於道德上的規範與維持這個農業社會的平衡。在這樣一個理想下，國家的功能是被動的，只待這個平衡被破壞時才出而干預。加上官吏數目有限，中央只採取監察的功能，其有效控制範圍只及於「縣」的階層，縣以下只能由地方上的鄉紳承担管理的工作。只要各省在整個儒家體系沒有越軌，沒有亂事；中央便不採主動去要求推行統一的政令了。這一點反映到經濟政策上就是沒有全國性的經濟計劃；國家的開銷全賴各省「定額」歸中央的稅收、京城本地的稅收和鹽鐵、關稅等雜項收入支持。在通常情況下這個數目只足夠維持現有的行政開銷，換句話說，中央若要推行「常務」以外的建設，便只有額外找出路了。正如在清末時，現存課稅制度不但不足以資助有系統的「現代化」計劃；連應付各項賠款也無能爲力，可見這個「課稅制」的缺欠。總括來說，在傳統儒家思想的農業社會中，國家對經濟的控制始終是間接的；面對一個「關閉」的農業經濟體系尚可以，一旦遇到外來經濟體系與貿易的挑戰便顯得無能爲力，不足以領導國家去適應圖存了。

列强入侵對中國固有經濟的影響

清朝以來對外的接觸只限於「貢使制」(Tributary System)，對「貢使制」以外的對外貿易皆視爲「可容忍的不合法活動」，俱由地方官吏個別處理。十九世紀初期，西方各國俱嚮往中國這個大市場，對中國的茶葉、絲綢等貨物需求亦甚殷，廣州因而成爲不成文的對外通商口岸。直至一八三〇年間，對西方貿易在關稅與白銀進益上都對中國有利。其後英人轉以印度的鴉片入口中國，換取所需貨物；漸漸地，吸食鴉片人數大增，一方面破壞中國人的健康，一方面引致白銀外流，爲害中國極大。因而有林則徐禁煙與焚燒鴉片的事件。一八四〇年，英人因鴉片被焚事件與中國發生戰爭；經過第一、二次中英戰爭後，非但鴉片獲得合法地位，同時亦給中國帶來五口通商，關稅失去自主及「領使法外權」的恥辱。由於歐美各國多已跨越了工業革命的起點，對中國這個龐大市場無不垂涎欲滴，所以分別要求同等的通商待遇。中國這沉睡了千年的農業大國頃刻間便被置於紛擾的國際資本主義經濟體系中，惶然不知所措。

■西方國家對中國經濟侵畧的形式：

西方國家對中國的經濟侵畧主要集中沿岸城市；方式主要是控制中國的金融業、船務、鐵路及鑛務等現代經濟結構。其中最突出的是建立外資銀行。外資銀行以英資渣打銀行及滙豐銀行成立最早（註一）。這些外資銀行不但取代了中國固有銀號的工作；更壟斷了中國的進出口貿易，進而發行自己的貨幣在中國流通。所以在對外貿易上，清廷根本失去了任何控制權。

除了發展銀行外，各國更乘中國在一八九五年甲午戰爭的失利實行瓜分中國，强行租借中國沿海港口及劃分勢力範圍。各國租界無疑把中國變成半殖民地的國家。在租界內中國失去一切主權，這些租界遂成爲各國經濟侵畧中國的橋頭堡。各國資金分別聚積在租界內，

在不受中國關稅影響及秩序井然的環境中發展工商業。租界內工業的建設只在乎對外交通方便，並沒有理會工業原料及能源對工業的關係。這個畸型發展，形成日後中國工業中心遠離原料及能源產地的弊病。

隨着租界的發展，各國爲求更有效提供對租界工商業在交通上的服務，分別向中國要求建築鐵路的專有權。這些外資鐵路不單連接租界間的交通，更爲租界內工業搾取內陸的鑛產作爲原料。結果中國的主要鐵路幹綫有百分之九十爲外人所有，在貨運上，外國財團大可抵制中國貨物以削弱中國貨的競爭性。

除了鐵路運輸外，中國沿岸的海運亦由外資控制，雖有華資船務公司與外資公司競爭，但始終亦由英資船務公司壟斷了中國沿岸及內陸河道的航運，所以中國在工商業上只有任由外國控制剝削了。

總括來說，至一九〇七年爲止，百分之八十四的船務，百分之三十四的棉織工業、百分之一百的鋼鐵生產及百分之九十三的鐵路俱爲外資控制（註二）。列强把一個畸型的、剝削性的現代工業經濟架構强行加在中國傳統農業經濟結構上，其必然結果是破壞中國傳統經濟，與經濟制度的混亂。在這新舊經濟結構的夾縫中却隱藏了中國本身「現代化」的潛在力量與力圖自强的痛苦掙扎。

■西方國家對中國經濟破壞性的一面

列强的入侵爲清朝帶來了極端困乏的經濟狀況；特別是清廷政費上的赤字。自鴉片戰爭以後，中國對外戰爭屢次失敗，帶來了數目龐大的賠欵（註三）。此外更有太平天國事件，捻匪之亂、回亂等破壞性極大的內亂；加上各樣的天災，清廷國庫赤字龐大（註四）在同治年間（1862—1874）赤字平均每年達一千萬兩。到光緒（1875—1908）時赤字竟達二千多萬兩。爲應付龐大的赤字，清廷不得不向外舉債，一旦以借貸維持，清廷遂陷入以借欵清還借欵的無底深潭。國家靠外債維持這個陋習一直遺害到民國時期的軍閥與國民黨政府；可見當時中國經濟的困迫程度。

■西方國家對中國經濟建設性的一面：

列强的經濟侵畧、在本身上無可否認是扼殺了中國本身的工業革命，但在另一個意義上却是建設性的。在中國本身的經濟架構及意識型態中，根本沒有足夠動力去發展本身的工業。但在列强的經濟及政治壓力下，中國人開始覺醒到自己在工業技術及經濟結構上的不足，因而有反彈性的「自强運動」。從一八六〇年開始，部份官吏如李鴻章等開始發覺中國在科技及工業上的落後，所以分別摹倣外人實行建立自己的工業。可惜這些「自强運動」的推動者只看到問題的表面現象，只着重科技的摹擬而忽畧了在經濟制度上的改革；所以雖花上人力物力亦不能推動中國整體的「現代化」。在自强運動的推行中充分顯露了傳統中國國家中央力量的弱點。由於這些「自强運動」的推動者只能在自己轄下的省份推行「現代化」，各「自强運動」的中心沒有彼此配合，遂引起種種的競爭、衝突與重覆；結果乃事倍功半。此外這些官吏一旦他調，整個工作便後繼無人。所以「自强運動」在建立中國本身現代工業上，收效極微。然而這些自强的建設却刺激起普通資本家對工業的興趣；所以各華資中小型工廠亦相繼成立，可見「自强運動」本身在中國現代化過程中不無貢獻。

此外列强在中國租界內的工業亦爲中國帶來新的科技及企業精神；爲中國人解開了對土地的依戀而致力於工商業的發展。日漸增多的華資中小型工業，替中國進入現代經濟結構打好了基礎。不論在生產技術及管理技巧上都替

中國建立起足夠資源；其影響直至共黨在四九年以後的工業建設。

民國成立後的經濟狀況

民國成立後的經濟大概可分爲三個時期：

（一）一九一一至二七：軍閥統治時期

（二）一九二八至三六：國民黨執政時期

（三）一九三七至四九：中日戰爭及戰後通貨膨漲時期。

■（1）一九一一至二七：

一九一一辛亥革命在政治上是推翻了滿清的中央政府，但實質上各地方勢力仍把持地方政權；遂產生了軍閥割據時代。在革命成功之初，列强爲求繼續其在中國的既有利益，所以急欲安定革命後的動蕩情況。當袁世凱出任中國第一任總統時，各國財團爭相經援袁世凱，希望以貸款維持一個肯繼續清還前債的政權。可以說軍閥時代每一個軍閥的政費都是全賴向外借款來維持，所以在這段時期內，中國的經濟甚至其政府幾乎全由外人控制，以致有接受日本二十一條款的喪權辱國行爲。

■（2）一九二八至一九三六：

一般人很易將民國的整段時間歸入國民黨的統治下，其實直至一九二八年北伐成功爲止，國民黨才正式「統一」中國。但這個所謂「統一」，只不過是表面上的成就，實質上蔣介石爲求早日統一中國，不得不跟一些軍閥妥協；所以很多省份，如東三省，名義上是中央轄下一省，但實際掌權的仍是軍閥。因此，在經濟及社會改革上，中央的命令是受到很大的限制的。

就政府本身經濟狀況來看，國民黨並沒有改革清朝以來的課稅制；中央仍容許地方政府收取本地稅收，以致中央政費常現赤字，不得不靠外國財團的貸款維持。此外政府的官僚層亦攙雜了很多軍閥及資本家作風，所以營私舞弊的事大大增加了政費上的濫用，使政府更爲貧困。在關稅自主上，雖於一九二八年名義上得到自主；但由於日本等國的阻礙始終未能執行。

在農村經濟方面，農民的生活經過清末的動蕩，軍閥連年內戰及各樣的天災，大部份都瀕臨破產。加上農村手工業亦被城市現代工業所淘汰，農民失去了輔助性的生產資料，在絕境時再無路可逃。假若政府能整盤計劃地疏導農村剩餘人力到其它生產方式上，尚可解決農民的痛苦。但由於國民黨對中國的控制程度，這樣一個全盤計劃仍未能推行。然而在農業技術上，國民黨却曾下過一番功夫，包括農業教育、研究，種籽改良等。可惜這些功夫只能表面地改善農村經濟，對農村的根本問題——土地分配，仍無補於事。

在現代經濟架構的改進上，國民政府也遇到很多難題，特別是資本的累積以發展工業及勞工的福利問題。由於政府財力有限，私人資本亦不習慣以集團企業形式發展工業，在資本額上遠遠追不上外資集團，所以在競爭上往往敗於外人。另一方面，各租界及大城市中都有大規模的工業設施，一般工人的工作條件極差；勞工福利遂成了一個大問題。五四運動時，更指出了包工及養成工等剝削制度，工會亦紛紛成立。及至共產黨集中向工人宣傳時，國民黨亦不得不組織自己的工會與共黨的紅色工會對抗。可惜的是，雖有工會成立，工人福利的改善仍大部份有賴資本家是否肯讓步。

■（3）一九三七至一九四九：

自從清朝以來，中國幣制一直未安定過。由於軍閥的動亂，在中國流動的紙幣除了袁世

凱的金元券外尚有各省自行發行的紙幣。國民黨統一中國後意圖統一幣制，發行以白銀作單位的「法幣」。但由於各國普遍脫離白銀單位及白銀的大量非法出口，法幣價值大降。有鑑於此，國民政府不得不在一九三五年脫離白銀單位，改以外滙儲備來支持幣值。可惜國民政府對貨幣的控制缺乏完善系統，以致日本有機可乘，大量購入「法幣」以換取外滙；一方面取利，一方面打擊中國的幣值。加以國民黨剿共的軍費龐大，每年赤字俱以加印紙幣補償，遂形成「法幣」幣值大降，市面普遍通貨膨漲。

這個通貨膨漲在中日戰爭時更形嚴重。中國大幅土地被日軍佔領，在稅收及糧食供給上損失甚大。而且全國沿海工業地帶全被日軍佔領，使中國的經濟元氣大傷。另一方面龐大的軍費開支使政府的赤字大增。但在戰時緊急形勢之下，政府權力增加，可以控制物資平抑價格；所以戰時的通貨膨漲尚可控制。

到一九四五戰爭結束，人民普遍樂觀；但實際上中國的經濟仍處於通貨膨漲狀態中。物質的短缺加上接踵而來的內戰，本已千瘡百孔的經濟陷於全面崩潰。生活指數在動蕩政局中有增無減，其增加之快與增加幅度之大令人咋舌（註五）。另一方面政府的軍費大增，遠超過戰時支出，所以更不停印發「法幣」（註六）。通貨膨漲至頂點，使一般受薪市民的收入大受打擊，甚至市民的儲蓄在一夜之間蕩然無存。直至一九四八年，國民政府作出最後努力，重新發行新金元，以 1：3,000,000 的比率換取法幣。但這個新措施亦不足以挽救急轉直下的經濟狀況，人民的向心亦大打折扣了。

總括來說，清末及民國一段時間內的經濟困境充分表現了一個舊的經濟體系的適應新環境、新挑戰時委曲求存的痛苦掙扎。礙於舊制度對人民心態的控制，有限的國家能力及列强的經濟控制，清末及民國雖有人覺醒到改革自强的需要；然亦因眼光有限與客觀條件不容許，所有「現代化」的努力只能治標不治本。對於土地問題、政府課稅與全國經濟計劃的改革及幣制穩定與資本累積等根本問題，直至國民政府時期也未能徹底面對。這些病根一日未除，中國的經濟困境就沒有解決的希望。然而這些問題並非想象中的簡單，以清代及民國時的動蕩政局及政府有效權力的限制，要徹底改革這些問題是不可能的。　　（待續）

☞ 中國資料小組

註一：渣打銀行於1853年成立
　　滙豐銀行於1864年成立
註二：The Rise of Modern China.
　　Emmanuel Hsu pp. 523
註三：平定新疆(1875—1881)：五千二百萬両
　　伊黎賠欵五千六百萬両
　　中法戰爭（1884—85）三千萬両
　　庚子賠欵四億五千萬両
註四：共用去七千萬両
註五：1937年上海生活指數100
　　1946年上海生活指數89,924
　　1948年8月年上海生活指數317,152,000
註六：1948年政府赤字爲1945年的35倍

從天下觀到共產主義

淺論中國知識份子思想的演變

前言

本文嘗試從思想史的角度簡畧叙述中國知識分子在思想上的演變，如何由重文化的天下觀轉向接受共產主義。因爲要解決民生困苦和抵制列强的入侵，要使中國能夠重新站起來，要自立和富强，中國不得不放下文化的包袱，謙卑地向西方學習，經過君主立憲制和共和政體種種實驗的失敗，中國終於接受了共產主義。

由於篇幅所限，而又希望將思想轉變的整幅圖畫描畫出來，所以本文非常粗畧，若有錯漏之處，敬請賜教及原諒。

由「天下觀」到「國家觀」

中國人的傳統觀念裏極缺乏國家觀念，而喜歡說「天下」。梁啓超說：

「夫國家也者，對待之名辭也。標名某國，是必對於他國然後可得見；猶對他人，始見有我也。……非有國而不愛，不名爲國，故無所用其愛。……外族入主而愛之者，等是以天下才治天下事而已。既無他國相對峙，則固當如是。」（註一）

究竟甚麼是天下觀呢？我們可以從顧炎武的「亡國亡天下」的觀念裏看出來：

「有亡國，有亡天下。亡國與亡天下奚辨？曰：易姓改號，謂之亡國；仁義充塞，而至於率獸食人，人將相食，謂之亡天下。……是故，知保天下然後知保其國。保國者，其君其臣肉食者謀之；保天下，匹夫之賤與有責焉耳矣。」（註二）

，由此可以看出「天下觀」是一種文化觀。「天下」是代表了一個文明的社會，用禮來統治，內涵包括仁、義等等的道德標準。所謂「中國」，就是在這個文明世界的中央，所以連國家稱號也有很重的文化意味，因此文化主義比國家主義重得多，甚至乎以爲「夷狄而中國，則中國之；中國而夷狄，則夷狄之。」其實，天下觀可以看作爲一種國際主義，因爲「天下」卽世界，而中國亦卽「天下」。

但是，到了十九世紀中葉以後，中國文化受到嚴重的打擊，中國一些洞察時弊的知識分子提出了變革，開始向西方學習，首先提出了「中學爲體，西學爲用」。可是中國一向有一種文化優越感，以自我爲中心(Sino-centrism)，那裏肯低首屈膝，承認自己的短處，向西方學習呢？所以張之洞等人提出「中體西用」說，仍以中國文化爲本體，學習的僅是西方的末技，以維持中國人在文化上的優越感。

不久，「中體西用」這一個美夢被西方列强的砲火打破了。因此，如果中國想生存，必須更進一步的向西方學習，所以中國一定要放下文化（「天下觀」）的包袱，披上民族主義的衣裳。梁啓超首先提出去除「天下觀」，培育「國家觀」，主張「新民說」，他以爲中國人有爲「天下」的資格，沒有爲國民的資格，他說：

「吾國夙巍然屹立於大東，環列皆小蠻夷，與他方大國，未一交通，故我民常視其國爲天下，耳目所接觸，腦筋所濡染，聖哲所訓示祖宗所遺傳，皆使之有可以爲一箇人之資格，有可以爲家人之資格，有可以爲一鄉一族人之資格，有可以爲天下之資格，而獨無可以爲一國國民的資格。」（註三）

梁氏對儒學的信念已經被社會達爾文主義（Social Darwinism）所代替了，他接受了優勝劣敗的觀念，認爲世界上的五個民族——黑色民族，紅色民族，棕色民族，黃色民族，白色民族——都是在不斷的競爭中求存。其中以白色人種爲最優越，而白色人相比較，條頓人（Tentons）最優，以條頓人相比較，盎格魯撒遜人（Anglo-Saxons）最優。白人之優於他人，因他們好動，有進取。他種人只能發生文明，白種人則能傳播文明。他們仗着民族帝國主義（National Imperialism）來到亞洲，如果中國想避免受到民族帝國主義的壓迫，想適應自己在不斷競爭中求存，中國一定要發闡民族主義，使到中國人有「國民」的觀念，因此有「新民說」的產生。「新民」的觀念取自大學。所謂「新民」即：

「新民者，非欲吾民盡棄其舊以從人也。新之義有二：一曰，淬厲其所本有新之；二曰，採補其所本無而新之。二者缺一，時乃無效。」（註四）

所以，想作「新民」必先要將故有的文化包袱放下，準備接受新的事物。另一方面，作爲「新民」必定要公德私德並重，他感慨中國以前重私德而忽畧公德。究竟甚麼叫做公德，甚麼叫做私德呢？梁啓超說：

「人人獨善其身者謂之私德，人人相善其羣者謂之公德，二者皆人生所不可缺之具也。無私德則不能立，合無量數卑汚虛僞殘忍愚懦之人，無以爲國也。無公德則不能團，雖有無量數束身自好廉謹良愿之人，仍無以爲國也。」（註五）

在「新民」裏的道德觀與儒教的道德觀很不同。儒教的道德觀是絕對的，而梁啓超則以爲道德是相對的，是隨着時代而改變的，道德的作用是爲羣體服務的。比方來說，在原始社會裏，公妻制度和奴隸制度是完全合乎道德的，現代人不能用現代的眼光批評這些制度，因此不同時代有不同價值觀，而這些價值是要適應羣體的要求（註六）。由此，亦可以推論到爲配合當時時代的需求而產生「新民」的觀念和新的價值觀。隨着民族主義的需求，文化傳統可以由絕對變爲相對，所以可以說中國人已經從文化的牢籠漸漸釋放出來。

不單只梁啓超提倡民族主義，革命派亦提出同樣的主張。鄒容的民族主義比較狹隘，他的滿漢之別的觀念很重，他仇滿多於仇洋。在他的革命軍裏的逐滿歌裏說：

「爾父被殺母被淫，人人都說恨洋人，那曉滿人讐更深！兄弟是漢家種，不殺讐人不是男！莫聽康梁誑爾言，第一讐人在眼前，光緒皇帝名載恬。」（註七）

他感歎漢人奴顏婢膝的忠心耿耿地服從滿人，認爲漢人有奴隸的根性，而曾國藩、左宗

棠、李鴻章是中國人爲奴隸的代表，所以如果要革命必先要去除奴隸的根性，又必須要有革命之教育，他指出美國和法國在革命之前已經有相當的教育，印度和猶太的亡國就是沒有教育。教育之後人人都是華盛頓，人人都是拿破崙；如此，革命必然成功。革命的目的是「推倒滿州人所立之北京野蠻政府」，「驅逐住在中國的滿洲人，或殺以報仇」，建立「中華共和國」，保障個人生命，自由和一切個人權利。（註八）

另外一個革命志士陳天華將民族主義的範疇放大，他一方面仇滿，另一方面仇外。他恨滿洲政府不早變法，使到中國受人欺凌，他更恨洋人瓜分中國，眼看中國快要亡國滅種而感到痛心。「怕只怕，做印度，廣土不保；怕只怕，做安南，中興無望。」「怕只怕，做波蘭，飄零異域；怕只怕，做猶太，沒有家鄉！」（註九）所以他高喊革命，目的是「改條約，復政權，完全獨立，雪仇恥；驅外族，復我冠裳。到那時，齊叫道，中華萬歲，才是我，大國民，氣吐眉揚。」（註十）他和鄒容一樣，知道教育的重要性，提出興學堂，普及教育，和辦女學，培植根本。

此外，孫中山先生提出了三民主義；即民權主義、民族主義和民生主義。他以爲三民主義與美國總統林肯所說的民有、民治和民享（Of the people, by the people, for the people）相若。民權主義目的是推翻君主專制，建立民主共和政體。民族主義是要推倒滿州政權，他强調民族主義並不是種族復仇主義。他認爲民族主義所對付的是「政權」問題，「民族革命」的目的是要推翻壓迫漢族人民的滿族政府。民生主義是要解決貧富懸殊的問題，所以提出「平均地權」政制。

孫中山等人所打着革命的旗號受到立憲派的康有爲和梁啓超的反對，因此引起了虛君共和與共和主義的爭論。這一場論戰大約持續了十多年之久。

虛君共和與共和主義之爭

康有爲其實和革命派一樣，嚮往西方共和政體，他認爲共和政體就是最完美的民主體系，而「君主之仁政」或「君民共主」——即君主立憲——是較次一等的政治制度，而最差的莫過於專制政權。在專制政權下，極其量僅能造成「小康」的局面。那末，爲甚麼他不加入革命派的陣營，而要高嚷着君主立憲制呢？原因是他本爲一個漸進主義者，認爲君主立憲制是步向共和政體的一個必經階段。

在一八九八年，康有爲、梁啓超等人發動了戊戌變法，提出了君主立憲制，建立國會，

發闡民權，使君主和人民之間有直接的聯絡，形成一個健康的政治組織。中國之所以衰弱是由於政權落在君主和幾個大臣的手中，如果容許人民參預政事，政治一定可以上軌道，以達國富兵强之道。康有爲更提醒光緒帝，如果專制政體不改，革命便會隨之而來，正如法國和波蘭一樣，難逃革命浪潮的衝擊。可惜康有爲雖然說服了光緒帝變法，但是受到守舊的慈禧太后的阻撓。戊戌政變失敗之後，變法的好夢已成空，康梁二人狼狽的逃離中國。

辛亥革命成功之後，康有爲仍然抱着他漸進的觀念，認爲革命早產，堅持君主立憲制是邁向民主共和政體的必經階段。在辛亥革命爆發後不久，他發表了「救亡論」，提出如果革命繼續進行，會帶來中國一個悲慘的結局。他又認爲滿漢本同一祖，而且滿人又保存了中國的文化，故此不應有所謂「民族主義」的革命。如果滿漢之間繼續的鬥爭，便會給與列强侵畧中國一個很好的機會。因此，他主張實行虛君共和（亦卽君主立憲）。他認爲世界上有總統共和及君主共和兩種，而因爲中國久在專制政權統治之下，沒有實際民主的經驗，所以君主共和比較適合。

在一九一五年，籌安會成立，協助袁世凱稱帝，康有爲用這件事證明總統共和政體不適合中國的情況，以致失敗，他參加了討袁的行列，到袁世凱失敗之後，他又提出虛君共和政體作爲其中一個解決政局混亂的方法。到一九一七年，張勳的軍隊佔據了北京，「保護」黎元洪總統，發動政變，解散了黎元洪的國會，實行君主復辟，擁護溥儀爲帝，康有爲立刻趕往北京支持復辟運動，希望能夠實行他的虛君共和的夢想。

康氏的主張受到當時嚮往共和政體的學者所反對。他在不忍雜誌上刋載了共和許議一文和與徐太傅書，力斥共和政體的不是，指責共和政體使到中國喪權辱國兵爭民困，因爲「武人專政，鐵道未通，銀行聽政府盜支」等理由，所以不宜行民主共和而適宜行虛君共和。陳獨秀在新青年裏發表了駁康有爲共和評議一文，反駁康氏的論調。陳氏指出中華民國僅誕生了六年，所以未臻至善，但是已經遠勝於古時君主時代的黑暗政治。而且萬物都是日日在進化的，共和亦然，最後必達極治之世。至於民國以來的政治衰象，並非共和之錯，而是拜僞共和所賜，正因如此，中國更應該步向眞正的共和。因此「武人專政」和「銀行聽政府盜支」等事件亦是在僞共和底下才會發生的。陳氏認爲「鐵路未通」一論調更不成立，他說：

「夫道路交通，固立國之要政，何獨限於共和耶？豈君主國與夫虛君共和國，道路皆不必交通，民情可不必宣達耶？康氏所理想之虛君共和，不識是何等黑暗象！」（註十一）

李大釗的意見與陳獨秀相若，他反對君主復辟，認爲民主與專制是勢不兩立的，他於一九一六年在民彝的創刋號說：

「蓋民與君不兩立，自由與專制不並存，是故君主生則同民死，專制活則自由亡。……今猶有敢播專制之餘燼，起君主之篝火者，不問其籌安之徒與復辟之輩，一律認爲國家之叛逆，國民之公敵而誅其人……勿使滋蔓，而後再造神州之大任始可圖，中華維新之運命始有功成之望。」

不久，知識分子的注視力放在民主主義與共產主義的取捨方面，因此這場論戰便漸漸的消失了。

民主主義與共產主義的爭論

司馬璐認爲在一九一一年至一九一五年時期，中國文化活動仍以康梁的進步黨——研究系——爲最活躍，他們在學術上有不斷求新知的精神，但由一九一五至五四初期，中國的思想界傾向自由民主，甚至後來成爲共產黨的領導人物，如陳獨秀，李大釗，瞿秋白等，在五四前後都追求民主自由（註十二）。事實上，在當時最使人渴慕的就是德先生（Democracy）和賽先生（Science），他們爲着迎接這兩位先生到中國，不惜向傳統和舊制度挑戰。瞿秋白在他所辦的新社會的發刊詞說：

「我們是向着德謨克拉西（民主）一方面以改造中國的舊社會的。我們改造的目的就是創造德謨克拉西（民主）的新社會——自由平等，沒有一切階級一切戰爭的和平幸福的新社會。」

陳獨秀也有相同的見解，認爲德、賽兩位先生是不能與舊傳統舊禮教並存。他說：

「要擁護那德先生，便不得不反對孔教，禮法、貞節，舊倫理，舊政治。要擁護那賽先生，便不得不反對舊藝術，舊宗教。」（註十三）

與此同時，羅素和杜威應研究系的邀請到中國演講，給中國播下了民主主義的種子，一方面洗清封建的勢力，一面對抗共產主義。胡適便是杜威的信徒，而張東蓀便是羅素的崇拜者。

胡適自己承認受杜威的影响很深，他說：

「我的思想受兩個人的影响最大：一個是赫胥黎，一個是杜威先生。赫胥黎教我們怎樣懷疑，教我不信任一切沒有充分證據的東西。杜威先生教我們怎樣思想，教我處處顧到當前的問題，教我把一切學說理想都看作待證的假設，教我處處顧到思想的結果。這兩個人使我明瞭科學方法的性質與功用。」（註十四）

胡適就是因爲接受了杜威的「實驗主義」，對任何事物都帶着一種批判的精神，所以他不肯被馬克思牽着鼻子走。

另一方面，張東蓀受到羅素的影响，鼓吹社會主義，但反對布爾什維克的社會主義。他指出他的社會主義「不像工行的社會主義（Guild Socialism），建立一個全國的工行（National Guild），又不像多數的社會主義（Bolshevism）組織一個無產者專制政治（Proletarian Dictatorship），更不像無治的社會主義（Anarchism）廢去一切機關；復不像國家的社會主義（State Socialism）把所有生產收歸國有。乃是渾朴的趨向，却是唯一的趨向。」（註十五）他所講的社會主義「不是從

物質方面破壞現在的制度入手，乃是從精神方面傳播一種新道德新人生主義新生活方法入手，也就是先打破現在社會上資本主義的習慣入手。」（註十六）

雖然胡適和張東蓀等人極力反對布爾什維克主義，但是他們都不能阻止其在中國傳播，李大釗是第一個將布爾什維克主義傳入中國的，他認爲第一次世界大戰「是沙皇（Czar）的戰爭，是德皇（Kaiser）的戰爭，是皇帝們（Kings）的戰爭，是君王們（Emperors）的戰爭，是資本家政府的戰爭」，（註十七）而盟軍的勝利，其實是「人道主義的勝利，是和平思想的勝利，是公理的勝利，是自由的勝利，是民主主義的勝利，是社會主義的勝利，是（Bolshevism）的勝利，是赤旗的勝利，是世界勞工階級的勝利，是二十世紀新潮流的勝利。」（註十八）他在「Pan…ism之失敗與Democracy之勝利」一文中指出「Pan…ism」與「Democracy」是對立的，第一次世界大戰是「Pan…ism」與「Democracy」之爭，而「順Democracy者昌，逆Demoeracy者亡，事迹昭然，在人耳目。」（註十九）其實「Pan…ism」卽帝國主義的別號，在這時候，那些愛國的思想家在他們的思想領域裏加上了反帝國主義一項，在此以前，他們將中國的貧窮和積弱都歸究到中國本身的錯處上，但在一九一九之後，他們埋怨帝國主義者使到中國貧窮和積弱，所以如果要使中國富强，必定要反帝。（註二十）

事實上，戰爭結束後的巴黎和會太令中國人痛心了，盟國私相授受的將中國的山東省由德國轉送給日本，打破了李大釗等人對這次戰爭勝利的夢幻，他說：

「這回歐戰完了，我們可曾作夢，說甚麼人道、和平得了勝利，以後的世界或者不是强盜世界了，或者有點人的世界的色彩了。誰知道這些名辭，都只是强盜政府的假招牌。我們且看巴黎會議所議決的事，那一件有一絲一毫人道、正義、和平、光明的影子，那一件不是拿着弱小民族的自由、權利，作幾大强盜國家的犧牲。」（註二十一）

因此，李大釗稱這次會議爲「歐洲分贓會議」，而他强力的揚言反對這次會議，反抗侵畧主義和强盜世界的强盜行爲。

旣然陳獨秀和李大釗等人對西方失去了信心，自然對西方式的民主亦沒有好感，於是他們便追求一個「新」的德先生——一個與西方式民主相對立的德先生。陳獨秀說：

「我敢說：若不經過階級戰爭，若不經過勞動階級佔領權力階級地位的時代，德謨克拉西必然永遠是資產階級的專有物，也就是資產階級永遠把持政權抵制勞動階級的利器。」（註二十二）

李大釗更將平民政治（Democracy）與工人政治（Ergatocracy）分別出來。一般對於平民政治的解說是「爲人民，屬於人民，由於人民的政治」，但李大釗認爲這個詮釋非常曖昧，很含混，因爲他們利用這曖昧和含混把半數的婦女排出人民之外，並把大多數的無產階級的男子排出人民以外，而却僭用人民的名義來欺人。因此李氏用工人政治一辭去辨別西方式的民主與「眞正」的民主。爲着鞏固工人政治的基礎，不得不經過一個無產階級專政的時期，直到「中產階級的平民政治的特色消除止」，階級便自然也消失。此時工人政治「統治的意義將會消泯，以事物的管理代替了人身的統

治。此時的工人政治就是爲工人，屬於工人，由於工人的事管理。因爲那時除去老幼廢疾者，都是作事的工人，沒有階級的統治了。這才是眞正的工人政治。」（註二十三）

正當李大釗積極地宣傳布爾什維克主義的時候，胡適抱着他實驗主義的理論，叫人多研究問題少談主義，而李大釗又寫文章反駁，引致所謂問題與主義的爭論。

胡適藉着安福部也讀民生主義一事引出空談主義是一件極容易的事情，是「阿貓、阿狗都能做的事」，是「鸚鵡和留聲機都能做的事情」。而且，空談舶來的主義是沒有用的，因爲一切主義都是某時某地的一些有心人對那時那地的社會需要所下的藥方，未必適應中國。再者，紙上談兵的主義是很危險的，很容易被無耻的政客所利用來做種種害人的事。另一方面，空談某一種主義很容易被人當爲一種「過激主義」。因此應該研究一些「根本解決」如人力車夫的生計和女子如何解放等等的問題。（註二十四）

李大釗就着胡適的論點一一的反駁。首先他認爲問題與主義是不能分離的，因爲一個社會的解決，必須靠着社會大多數人的努力，若要如此，必先要有一個共同趨向的理想主義。而大凡主義，都有理想和實際的兩方面，把這些理想適用到實際政制方面去，所以不是空談。至於被人冒牌方面，李氏則認爲大凡新開荒的時候，有些雜草毒草，夾雜在善良的穀物的花草裏長出，是當然應有的現象。既然如此，不應因安福部談社會主義就停止宣傳他的主義，更應積極的宣傳，免得被人混進來，瞞騙大衆。至於「過激主義的誣蔑，只是迷信資本主義、軍國主義的日本人作出來的，不用理會。」最後，至於「根本解決」方面，李氏用歷史唯物主義，指出經濟的問題就是「根本解決」。（註二十五）

胡適等人阻不了知識分子奔向共產主義，而二〇至四〇年代可以說是他們投共的年代。

知識份子投共的年代

李大釗和陳獨秀可以說是接受共產主義的第一代，他們受到俄國十月革命的影响而成爲布爾什維克主義的忠實信徒，其他的知識分子經歷無數的刺激而慢慢的加入他們的營陣。事實上由民國的成立到一九四〇年代的歷史，每一頁都是血淋淋的。軍閥的混戰和帝國主義的侵畧有如利刃的一般，直刺中國人的心臟，驅使他們步向共產主義。郭沫若在一九二三年發出了反抗的悲鳴：

「中國的政治生涯幾乎到了破產的地位。野獸般的武人之專橫，沒廉耻的政客之靈動，貪婪的外來資本家之壓迫，把我們中華民族的血淚排抑成黃河揚子江一樣的赤流。我們暴露於戰亂的慘禍之下，我們受着資本主義這條毒龍的巨爪的蹂弄。我們渴望着和平，我們景慕着理想，我們喘求着生命之泉。」（註二十六）

中國人就是在這一種痛苦的心景底下踏上了共產主義的道路，魯迅便是一個很典型的例子。他一生在思想上的掙扎使我們看出當時思想界在徬徨無所適從中尋找出路的苦況。

魯迅初期的思想受尼采影响頗深，偏向個人主義方面，在他一九〇七年所作的「文化偏主論」裏，揭出他當時的思想綱領是「重個人，輕物質」，因此，他有懷疑羣衆的傾向。他在華蓋集裏指出漢人的奴隸性，甘願作滿人的順民，拖着辮子。他又說：

「國民如此，是決不會有好的政府的；好的政府或者反而容易倒。也不會有好議員的，現在常有人罵議員，說他們收賄無持操，趨炎附勢，自私自利，但大多數的國民豈非正是如此的麼？這類的議員其實確是國民的代表。」（註二十七）

由此可知，魯迅已經對中華民族失去了信心，跌進了悲觀的悶葫蘆裏，迷失了道向。一九二六年他在『寫在「墳」後面』一文又表明了他的心境：

「我並無噴泉一般的思想，偉大華美的文章，既沒有主義要宣傳，也不想發起一種甚麼運動。不過，我曾嘗得，失望無大小，是一種香味……人生多苦辛，而人們有時却極容易得到安慰，又何必惜一點筆墨，給多嘗些孤獨的悲哀呢？」

可是魯迅是熱愛中國的，他那絕望的筆調，蓋不住他對中國的期望，那末，他又怎能讓他的心境繼續的空虛和悲觀下去呢？很自然，共產主義便進入了他的心靈，填補了那眞空的內心。在一九三〇年左翼作家大聯盟的時候，他成爲了其中的一個主持。他認爲左翼作家的使命是要堅決的不斷的向舊社會，舊勢力挑戰；要將文學戰線擴大；要造出大批的新戰士；和要有共同的一個目標，就是向工農衆進軍。（註二十八）他以爲如果想救中國，「須到無產階級革命風濤怒吼起來，刷洗山河的時候，這才能脫出這沈滯猥劣和腐爛的運命。」（註二十九）

由此可以看出魯迅是由一個個人主義者，因着對僞民主自由失去信心和對帝國主義入侵的反抗而轉化成爲共產主義的信徒，其實魯迅所行的道路也是不少中國知識分子的經歷。

結論

中國人由妄自尊大到走上共產主義道路整個過程是非常艱難和充滿荆棘的，在思想上有無數的掙扎和犧牲。首先，我們放棄了文化的優越感，謙卑的承認自己的不足，俯首向西方學習，將儒教和孔子的權威由絕對變爲相對，後來，爲着要迎接德先生和賽先生，更高呼打倒孔家店。中國一向爲她的傳統和禮教感到自誇，但居然會打着反傳統的旗號，自我毀掉民族的尊嚴，爲甚麼會這樣呢？原因是自從清末以來民生苦困，加上帝國主義的壓迫，中華民族的存亡受到嚴重的威脅，所以中國不得不放棄天下觀，孕育國家的觀念。鄒容，陳天華和孫中山等革命志士就是因民族主義的驅使而鼓吹革命。康有爲亦是站在富國强兵的立場上提出虛君共和制，認爲總統共和不適合中國。到西方式民主在中國破產，加上中國在巴黎和會上被出賣，西方那「强盜外交政策」使中國對西方的民主政權失去信心。此時，適逢俄國十月革命爆發，布爾什維克主義者成功地建立了

蘇俄政府，他給了中國一點新的希望，因此，那些知識分子便蠭擁地加入了布爾什維克主義的陣營，希望能夠在裏面尋找得到獨立和富强的道路。

其實中國由文化觀走到共產主義的整個過程裏都是可以用民族主義串連起來，西方嚮往自由和民主作爲目的，不是手段，而中國人鼓吹自由和民主作爲一種手段，來達到民族自主和富强的目的，當德先生不能在中國扮演他應有的角色——民族自主和富强——，他便被逐出了中國，被「工人政治」所代替了。

但是，德先生的不能在中國立足不是他本身的過錯，而是因爲中國人過於心急，想立刻喚醒那熟睡的巨人。孫中山便是一個很好的例子，他渴望盡快推翻滿清建立民國，經過多次的流產革命，終於在一九一一年成功地推倒了滿州政權，可惜革命早產，還沒有足夠的條件迎接德先生到中國。因爲若要行民主政體，國民的政治醒覺性一定要很高，但中國受了幾千年的專制政治，人民對政治產生了恐懼感和惰性，在人民未有相當教育之前，民主政體是不能行的。事實上，那些愛國志士看出這一點，鄒容，陳天華和孫中山都知到教育的重要性。康有爲亦是因爲這個原因而提出漸進主義的立憲政體。可惜孫中山過於樂觀，民智未開，革命便成。慣了用傳統專制方法治理人民的袁世凱當然覺得國會是一種約束，他當總統要和昔日的皇帝一般，因此，民主政體對他來說太西化，太陌生了。既然統治階層和人民都對民主不認識，共和政體在中國必然失敗。繼之而起的便是那積極批評社會的時弊，資本家的剝削和帝國主義者的入侵的共產主義，而這正好塡補了中國知識分子那「絕望之爲虛妄」（註三十）的心田，於是中國便走上了共產主義的道路，也許是一條必然的道路。

附註

註 一 ：梁啓超　飲冰室文集「中國之前途與國民責任」。

註 二 ：顧炎武　日知錄

註 三 ：梁啓超　新民說　中華書局印刷所，民國二十五年三月印刷，第六頁。

註 四 ：同上　第五頁

註 五 ：同上　第十二頁

註 六 ：Chang Hao "Liang Chi—Chao and Intellectual Transition in China 1890—1907" Harvard University Press, 1971, pp. 151—152

吳偉文

註 七 ：鄒　容　「革命軍」革命先烈先進詩文選集第一冊頁三四
註 八 ：同　上　頁二一至二二
註 九 ：陳天華　「猛回頭」革命先烈先進詩文選集第一冊頁八十至八十一
註 十 ：同　上　頁九二至九三
註十一：陳獨秀　「致康有爲共和評議」新青年第四卷第三號頁九七
註十二：司馬璐　「中共黨史暨文獻選粹」展望二四七期，一九七二年五月　頁二六
註十三：陳獨秀　「本雜誌青年罪案答辯書」一九一九年一月新青年第六卷第一號
註十四：胡　適　「介紹我自己的思想」胡適文存自序
註十五：張東蓀　「我們爲甚麼要講社會主義」解放與改造
註十六：同　上
註十七：李大釗　「Bolshevism 的勝利」新青年第五卷第五號一九一八年
註十八：同　上
註十九：李大釗　(Pan...ism 之失敗與 Democracy 之勝利」太平洋第一卷第十號　一九一八年
註二十：Jerome Chen: "Historical Background" in Modern China's Search for a Political. Form by Gray, J. (ed,) Oxford University Press 1969
註二十一：李大釗　「秘密外交與强盜世界」每週評論第二十二號　一九一九年
註二十二：陳獨秀　「談政治」獨秀文存卷一
註二十三：李大釗　「平民政治與工人政治」新青年第九卷第六號
註二十四：胡　適　「多研究些問題，少談些『主義』」每適評論三十一期一九一九年
註二十五：李大釗　「再論問題與主義」每週評論三十五期一九一九年
註二十六：郭沫若　我們的文學新運動
註二十七：魯　迅　華蓋集
註二十八：魯　迅　對於左翼作家聯盟的意見
註二十九：魯　迅　「民族主義文學」的任務和運命
註 三十 ：魯　迅　野草

參考資料

梁漱溟　中國文化要義　正中書局印行
石峻（編）中國近代思想史資料——五四時期主要論文選
中國近代思想史講授提綱　人民出版社（一九五七）
司馬璐　中共黨史暨文獻選粹　展望（一九七一至一九七二）
梁啓超　新民說　中華書局　民國二十五年
鄒　容　「革命軍」　革命先烈先進詩文選集第一冊
陳天華　「猛回頭」　革命先烈先進詩文選集第一冊
胡　適　胡適文存　遠東圖書公司印行
陳獨秀　獨秀文存　上海亞東圖書館
李大釗　李大釗選集　人民出版社　一九六二
胡　繩　「魯迅思想發展的道路」　論批評荃麟等　大衆文藝叢刊　民國三十七年
魯　迅　魯迅集文選　青年自學叢書
王　瑤　中國新文學史稿　上、下冊　新文藝出版社
Gray　Modern China's Search for a Political Form
Oxford University Press 1966
Levenson, Joseph Confucian China and Its Moderr Fate: A Trilogy
University of Caliprmia Press
Liang Chi— Chao and the Mind of Modern China
Chang Hao　Liang Chi—cho and Intellectual Transition in China.
Harvard University Press, 1971
Sharman, Lyon　Sun Yet—sen: His Life and Its Meaning.
Stanford University Press
Chow Tse—tsung　The May Fourth Movement: Intellectual
Revolution in Modern China
Stanford University Press
Kwok B.W.Y Scientism in Chinese Thought 1900—1950
Yale University Press 1956
Hsiao Kung - Chuan " The Case for Constitutional Monarchy: Kang Yu—wen's plan for the Demor of China" in Monumenta Serica.
Vol. 24 1965 pp. 1—83.

致「橄欖」讀者的信

自從「橄欖」雜誌公開發行以來，我們都持守着作爲香港大專基督徒學生雜誌的身份；勇於探討難題、鼓勵思想交流，並溝通教會與大專界。這一年裏，讀者數目由六百名增加至一千三百名，「橄欖」的異象也漸漸推廣了；目前香港基督徒學生福音團契大專部正計劃聯合所有大專團契，協力出版一份有代表性的基督徒學生刊物——這一切都見證了神的工作。

在這期間，我們不斷接到讀者的批評和鼓勵，使「橄欖」可以抓緊她應走的路向，同時又不致與讀者脫節。事實上，讀者所表示的意見乃非常重要；爲此，我們於一年結束之際，擬進行一次「讀者意見調查」，目的有二：

（一）更深入瞭解讀者的背景，和

（二）搜集讀者對本年「橄欖」方向的反應。

這首次的「讀者意見調查」不但影响來年「橄欖」的編輯決策，更會用作將要出版的基督徒大專學生聯合刊物的參考資料；所以，懇請你用上少許時間，填妥後頁的問卷，並於七六年十二月底前擲回。

謝謝你對「橄欖」的關懷和支持。

「橄欖」出版委員會

橄欖讀者意見問卷

(一) 以下的問題是關於你個人一些資料，準確的答案可以幫助我們更清楚讀者的背景，請你回答所有的問題：（請在適當的空格內加上√表示）

(1)性別：男 □ 女 □

(2)年齡：18歲以下 □
18－25歲 □
25歲以上 □

(3)清楚得救：
3年以下 □
3－5年 □
5－10年 □
10年以上 □

(4)教育程度：
中學 未畢業 □ 畢業 □
大專 未畢業 □ 畢業 □
神學 未畢業 □ 畢業 □

(5)職業：
學生 □
教師 □
教會／基督教機構 □
公務員 □
商業機構 □
工廠 □
其他（請註明 ）

(6)曾擔任：
教會團契導師 □
學校團契導師 □
教會主日學教員 □
教會團契職員 □
教會長執 □
其他（請註明 ）

(二) 以下的問題是有關你的閱讀習慣：

(1)你是屬於那一類的讀者？
□零售讀者
□贊助訂戶
□訂戶（今年才開始訂閱）
□訂戶（已訂閱一年以上）
□首次接觸「橄欖」

(2)你可以描述一下你的閱讀習慣嗎？

		經常	間中	很少	全無
報章		□	□	□	□
雜誌	宗教性	□	□	□	□
	非宗教性	□	□	□	□
書籍	宗教性	□	□	□	□
	非宗教性	□	□	□	□

(3)你會怎樣閱讀一期的「橄欖」（可√多過一項）
□一次過閱畢
□分數次閱畢
□每篇都看過
□祇閱自己最感興趣的文章
□閱畢後保存作日後參考
□在教會／朋友間介紹傳閱

(4)你有興趣的部份通常約佔整本「橄欖」的：
□¼ □½ □¾ □全本

(三) 作爲「橄欖」的讀者，你對「橄欖」內容的意見可以讓我們改善雜誌質素及文章比例，請先參考下列「橄欖」內容提要，然後再表示你的意見：

編語　（全人的福音、權威何在、時代的先知）
福音　（新邨教會、工人佈道、學生福音工作）
社會　（墮胎專輯、愛灣村火災、安置區問題）
中國　（中國專輯、共產主義與基督教）
校園　（學生運動、校園參與）
神學　（信心與理性、苦難問題、社會參與神學基礎）
報導　（LOVE CHINA 75、世界華人福音會議）
分享　（門徒生活、見證）
文藝　（小說、詩、漫畫）
書介　（陶恕、三浦綾子、查經工具書、社會參與、苦難問題）

	很同意	頗同意	無意見	頗不同意	絕不同意
言論過於偏激	□	□	□	□	□
文章沒有深度	□	□	□	□	□
方向不正確	□	□	□	□	□
質素不斷提高中	□	□	□	□	□
內容切合時代需要	□	□	□	□	□
文字技巧生硬	□	□	□	□	□
排版設計不能襯託主題	□	□	□	□	□
言論中肯有見地	□	□	□	□	□
能够喚起讀者思想問題	□	□	□	□	□
內容艱澀難於消化	□	□	□	□	□
立論有聖經根據	□	□	□	□	□
能够造就教會青年人	□	□	□	□	□

(2)請在下面空格依次寫上在去年的「橄欖」裏你最喜歡的三篇文章或專輯：

① _____
② _____
③ _____

(3)如果「橄欖」要增加篇幅的話，你希望加入那些新的專欄和增加那些原有專欄的篇幅？請將你的意見寫在下面：

要增加份量的原有專欄有：

_____

需要增加的新專欄是：

_____

(4)你覺得「橄欖」在本地教會裏有一個獨特的使命和不能被取代的地位嗎？

□十分重要　□頗爲重要
□可有可無　□無甚價值
□絕無價值

(四) 最後請你對我們的業務工作提供一些建議：

(1)向那些對象需要加強宣傳工作（中學生、教會……?）

_____

_____

(2)你喜歡怎樣收到「橄欖」？

□郵遞到府上
□自行到附近代理書局收取

(3)那一個是「橄欖」的最合理售價？（16開本柯式排字 40頁）

□$ 2　□$ 2.5
□$ 3　□$ 3.5

(五) 其他意見、評語：

_____

_____

_____

_____

_____

_____

_____

_____

_____

_____

_____

_____

謝謝你的合作。
請不用爲未能肯定的答案而延遲擲回此問卷。

請立即撕下此問卷摺好投郵——本卷郵資已付。

STAGE
LL BE
ID BY
ENSEE
費由持
人支付

NO POSTAGE
STAMP
NECESSARY IF
POSTED IN
HONG KONG
如在本港投寄
毋須貼上郵票

BUSINESS REPLY SERVICE
LICENCE NO. 493

突破雜誌社
香港基督徒學生福音團契
香港九龍界限街148號二樓

橄欖問卷

共產主義批判（共產主義與基督教之三）

共產主義是引起最多不同觀點爭論的思想體系之一。要在這短短數千字中囊括詳盡實在不可能。大致上，採最積極贊同立場的，當然是共黨國家的理論著作（例如蘇聯、中華人民共和國等），馬、列著作被舉爲最高權威。另外有些只承認馬列主義部份的思想，再融合當代社會學及政治學的理論，稱爲「新馬克思主義」（Neo—Marxism）。因爲他們不單以馬、列著作爲經典，並參考現今國際社會的形勢而作適當的修正；所以，他們之間的理論往往有很大的分歧。

其餘一種就是持批判的立場。批判者所持的理由，較前兩者更紛紜。一般可分作理論上批判和實踐上批判兩大類。在實踐方面，有從政治學角度批判無產階級專政、有從道德觀點上批判暴力革命論、也有從人文主義立場批判共產政權下個人在羣體中的價值……等。在理論方面，有從史學角度批判歷史唯物論、有從哲學角度批判辯證法的存在價值、有從經濟學觀點批判『資本論』……等。每一種論點，或公允、或偏激，都有數不完的論著，讀者可以自行覽閱。

在這短短的篇幅中，我嘗試從一個較獨特的角度對共產主義提出幾點意見。前文（註[1]）我曾爲馬克思主義下一個假設：他們努力的方向就是將他們的理論盡量建立在所謂「科學的」基礎上；而構成共產主義世界觀的「唯物論」和「辯證法」就是從科學的「决定性」及「定律性」兩種特質中引申而來。現今我就從科學的角度來試評馬克思的努力能否成立。

自然科學的成果是輝煌的。而且，由於科學方法能根據定律來推測預知要發生的某些自然現象，使人在面對變化無常的未來戰慄中能抓到點點的把握。但，科學之所以擁有如此令人羨慕的成就，是因爲科學方法具有特殊嚴格的規則。以下從幾點科學方法的基本要求來評量馬克思主義是否稱得上「科學的」。

首先，科學最基本的要求就是「客觀性」：科學方法的特色，是盡量將「從事科學研究者」的主觀或感情成份減至最低。故此，科學定律之被肯定或推翻，必須以實驗作根據，而不是依「某君」之個人感情來判斷。讀過馬克思著作的人都要承認，毫無科學意義的感情性語詞極多，使人懷疑它是否能稱得上嚴謹的社會學或經濟學的作品。就以最著名的〔共產黨宣言〕（一八四八）爲例：論到資產階級——『它把宗教的虔誠、騎士的熱忱、小市民的傷感這些情感的神經激發，淹沒在利己主義打算

的冰水之中……總而言之，它用公開的，無耻的、直接的、露骨的剝削代替了由宗教幻想和政治幻想掩蓋的剝削』。論到封建的社會主義——『爲了拉攏人民，貴族們把無產階級的乞食袋作做旗幟來揮舞。但是，每當人民跟着他們走的時候，都發現他們的臀部帶有舊的封建紋章，於是就哈哈大笑，一哄而散』（註二）

另一與此相近的要求，就是概念的清楚界定。未有清楚界定的概念是無法組成科學定律或理論的（註三）。共產主義概念，沒有多少曾經下過精確的界定。若有，也是文學式、或口號式，並不能稱得上「科學」。以「階級鬥爭」爲例。究竟怎樣才算鬥爭？不流血的衝突算不算鬥爭？老朋友因爲不同意見而爭持不下算不算鬥爭？一場球類友誼賽算不算鬥爭？……(註四)。對「階級」這概念，也碰上同樣的難題。馬克思一直未對「階級」下過明顯的界定，只讓我們在應用的字義上摸索。而且，在〔一八四八年至一八五〇年的法蘭西階級鬥爭〕（一九五〇）、〔路易・波拿巴的霧月十八日〕（一八五二）及〔法蘭西內戰〕(一八七一)中所提及階級的分類法，與他在〔德意志意識型態〕（一八四七）及〔哲學的貧困〕（一八四七）中所構作的階級理論並不相符（註五）。甚至以後的列寧、毛澤東也未有爲「階級」下「科學的」界定（註六）。無論如何，沒有「階級」這概念，就沒有共產主義。但這決定性的概念的界定竟然是如此地糢糊，又怎能叫人接受共產主義是『嚴格的科學研究』(註七)？

前說過，科學理論的建立或推翻，決定於是否與實驗相符。有利於理論的實驗越多，定律的可靠性越大（但仍舊是或然性地可靠）（註八）。但只要找到一次與理論預測不同結果的實驗，則理論便要立刻接受修改、或推翻（註九）。舉例來說：在二十世紀初的時候，只是一個支持「相對論」的實驗，就足以令數百年來奉爲不逆眞理的「牛頓定律」面臨修改的命運——這就是科學之所以爲科學的風度。若要將歷史唯物論看作科學的理論，就要審查是否有實驗的支持：一九一七年出現了第一個實行無產階級政權的國家（蘇聯），但她的出現，並不是如歷史唯物論所預測的發生在資本主義的最高階段。接着，中國共產政權的出現，是發生在「半封建半殖民地」社會。其他出現共產政權的，也大部份是亞、非經濟較落後的國家，並未經過資本主義社會的階段。進而，世界上大多數國家的歷史發展，並沒有按歷史唯

物論所預定的「奴隸」、「封建」、「資本主義」、「帝國主義」、「社會主義」等五個階段。直至現在，世界上還未找到一個完完整整按照馬克恩所預言的社會進化過程的例子。如此只有否定實驗，而連一個有利實驗也找不到的「科學理論」，則自有科學史以來未聽見過。在科學的觀點下，馬克思主義的出路只有兩條：修改理論，或，承認自己的理論不是「科學的」。

用「辯證法」觀點（註十）解說事物的變化是否科學的解說？在科學方法上、所謂「科學的解說」必須符合兩項要求：解說之相干性要求（Requirement of explanation relevance）、和可試驗性要求(Requirement of testbility）（註十一）。現單從「可試驗性要求」來考察「辯證法」。按共產主義的說法，以「辯證法」來解說事物是「放諸四海而皆準」的——無論大至國際間的政治形勢，或小至針灸，種植飼養，都可以運用「辯證法」的觀點。然而，「辯證法」之所以能夠任意使用，是因爲所謂「鬥爭」這概念在共產主義理論中並沒有清楚的界定(上文曾經提及)。事實上，宇宙間每個現象都可以看作是其他互交（Interacting）現象的結果（因果關係）。例如患病，必有其「因」——可能是病菌破壞身體；又如「五四運動」，也必有其「因」——可能是西方文化傳入的刺激。那麼，只要在每個現象的「因」中挑出兩項互交的元目（Interacting entities），按「辯證法」的說法，就可稱之爲「鬥爭」（或「矛盾」、或「對立」）(例如：病菌與白血球的鬥爭，西方文化與傳統中國文化的鬥爭）。再次强調，由於鬥爭與互交之間沒有清楚的劃分，當然任何現象都可以算作「鬥爭」的辯證結果了。但這樣的解說方式在科學上是沒有價值的，因爲它不能符合「可試驗性」的要求——不能提供任何判斷性的實驗來證實它或非證它。故此，在科學的觀點上說，『到目前爲止的一切社會歷史都是階級鬥爭的歷史』(註十二)這句斷言與『到目前爲止一切社會的歷史都是人類謀求互相合作的歷史』毫無分別——兩者都不具有任何科學解說的意義。還有一點：單純使用「辯證法」——不加上任何自然科學或社會科學的理論——是無法預測任何將要發生的現象的發生型態（註十三）。所以，「辯證法」單獨地不能向前預測，只可以回顧解說已經發生了的現象。不能預測，只能回顧的不能算是「科學的」定律，只可稱爲「靈感」（Insight）。

以上分析的結果就是：共產主義並不能符合科學方法的要求，因此它不能稱爲「科學的」理論。然而，沒有科學的「决定性」，就不能樂觀地說共產主義社會將「必然地」出現了。再者，若「鬥爭」不是「科學的」定律，「階級鬥爭」就不能看作奪取政權的「合理的」、「必須的」手段（註十四）——但共產主義社會的必然出現、和階級鬥爭的合法性正是建立共產理論的兩條最主要支柱；這是值得共產主義者深省的。

對於共產主義，聖經所採取的立場又如何呢？我仍依照前文（註一）將討論分爲「理想」、「行動方式」、和「世界觀」三個部份。

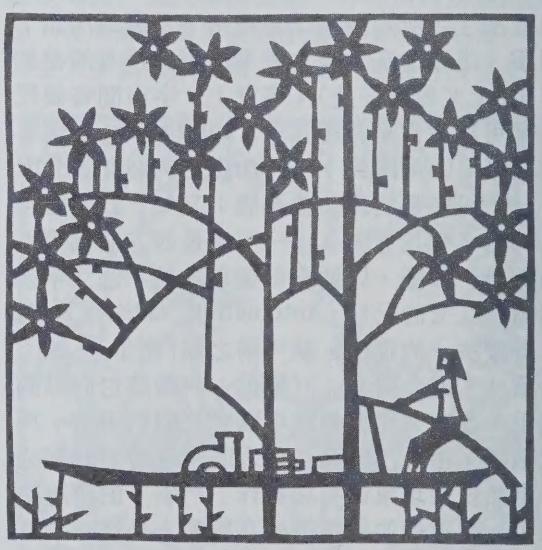
首先我們要問：聖經立場對共產主義的「理想」如何？一般贊成基督徒與共產主義可以共存而且合作的人仕，他們主要根據就是認爲共產主義的「理想」與聖經的信仰並不衝突：例如共產主義極力指出資本主義社會（或一切非共產主義社會）是充滿了剝削、不公平、黑暗、和鬥爭；聖經也是如此(註十五)。例如人類需要在平等的關係上交往——這是共產主義的理想、也是聖經所贊同的(註十六)。但，是否「理想」有共通之處，就等於可以共存和合作呢？並不。我們還需要問：他們採取達至「理想」的「行動方式」是否相同(註十七)？事實上，歷史以來，我相信大部份的人都不會反對共產主義所提出的「理想」，但他們不都是共產主義者。故此，要决定基督教是否可以與共產主義共存和合作，乃在於是否有共通的世界觀，而不是分割地附會理想。

另一點時常有人提出的，就是初期教會也曾實行過共產式生活；主要引證的經文是使徒行傳二章四十四至四十五節：『信的人都在一

處，凡物公用；並且賣了田產家業，照各人所需用的，分給各人』(註十八)。他們雖然在形式上與共產主義社會的理想相似，但在本質上，起碼有兩點截然的不同：初期教會的共產生活是由於相互之間强烈感情和合一感而自然流露出的行動，是由內自外的(註十九)。而在共產理論方面，取消私有財產是爲了剷除階級，而且，必需經過「無產階級專政」的手段才能達到(註廿)。在消極意義上說，是要經專政才產生；就是在積極意義上說，也只是爲了生存利益而合作的極盡表現而已(註廿一)。此外，共產生活在兩種信仰中的存在價值也有不同：若從共產主義理論中刪除共產生活的遠景，共產主義理論根本就再沒有存在的價值。但是，儘管從聖經中刪去初期教會共產生活的一段，基督教的信仰並不會因此而失去其存在的價值。因此，我們不能隨便附會臆說，以共產生活等同於共產主義，只談「理想」而不談「世界觀」。

除了部份對聖經有偏激觀點的人仕外，一般都承認，聖經與共產主義在「世界觀」方面存在着許多分歧，不能共通的地方(註廿二)。我以其中最重要的兩點爲例來分析：一是「神的存在」，二是「人的階級性」。前者是聖經信仰不可能沒有的，而後者則是共產主義不可能沒有的。

根據正確的解經原則，聖經明確地肯定神——三位一體，無限而有位格(Triune、Infinite and Personal)——的存在，並且祂創造宇宙、人類、和掌管歷史的進程(註廿三)。而就是這一點，共產主義是絕不可能承認的。他們不接受神的存在及創造作爲；馬克思曾肯定地說：『反宗教的批判的根據就是：人創造了宗教，而不是宗教創造了人。』〔黑格爾法哲學批判〕導言(一八四四)。列寧說得更清楚：『馬克思主義就是唯物主義。正因如此，它…堅決反對宗教。這是沒有疑問的……我們應當同宗教作鬥爭。這是整個唯物主義的起碼原則(筆者按：有譯本作『ABC』，下同)，因而也是馬克思主義的起碼原則。』〔論工人政黨對宗教的態度〕(一九〇九)。他們深信所謂神的存在，只是人腦袋裏構造出來的幻想而已(註廿四)。這論點當然是接受聖經信仰者所不能苟同的，而共產主義者亦不見得會讓步(註廿五)。



共產主義處理「人」的問題一定要用「階級觀點」(註廿六)。分析社會、解決人類問題要用階級立場(註廿七)。尤其是人性的好劣，是以階級來決定的。毛澤東說：『在階級社會裏就只有帶着階級性的人性，而沒有什麼超階級的人性。』〔在延安文藝座談會上的講話〕(一九四二)(註廿八)。聖經雖然也曾嚴厲地斥責富裕的人，但從來沒有用經濟階級來劃分、決定他們人性的好劣，而明確地肯定所有人類(不論什麼階級)在神的標準下都是罪人(註廿九)，接受十字架救恩的、全部都被稱爲義

（亦不分什麼階級）（註三十）。在基督徒的圈子中，有貧窮人，也有富裕的人（如撒該、阿尼西母），『在此並不分……爲奴的、自主的，惟有基督是包括一切，又住在各人之內。』（哥羅西書三章十一節）。共產主義不相信資產階級會悔改（註卅一），但撒該悔改、立即被主耶穌所悅納的事蹟卻是聖經所稱許的好榜樣（註卅二）——聖經反對階級決定人性。

聖經信仰與共產主義不能共通的「世界觀」當然不止這一些（註卅三）。但就這兩點，就已經決定人不能同時是共產主義者又同時是基督徒（註卅四）。

由於「世界觀」的截然不同，引至在「行動方式」上也有很大的差異。最明顯的就是「暴力革命」問題。這問題不容易討論；因爲對聖經是否承認暴力的爭論，神學家們仍有許多不同的意見。我在這裏只討論觀點上較爲肯定的幾點：在共產主義理論上說，暴力是必須的、合法的、甚至是高貴的。列寧說：『在歷史上，沒一個階級鬥爭的問題，不是用暴力來解決的。如果暴力是勞動羣衆和被剝削羣衆用來反對剝削者的暴力，那末我們是擁護這種暴力的！』〔全俄工兵農代表蘇維埃第三次表大會〕（一九一八）（註卅五）。其暴力之所以被認爲合理，一方面因爲他們相信「辯證法」是歷史的必定律，也是由於共產主義者認爲階級仇恨（無產階級痛恨資產階級）不獨不是錯，而且是值得鼓勵的事（註卅六）。對於「恨」，聖經絕不能苟同。馬太福音五章四十四節：『要愛你們的仇敵，爲那逼迫你們的禱告。這樣，就可以作你們天父的兒子』。這裏所謂「仇敵」，是指一切從人的觀點來衡量是「值得」痛恨的人（照共產主義的說法，對一個無產階級來說，當然包括剝削他的資產階級在內）。但主耶穌的教訓是『愛』，爲他們『禱告』，而不是訴諸流血暴力的恨。就新約而言，從未記載過基督徒曾用暴力作爲達到目的的手段：初期教會的信徒被逼分散各地，雖然是不合理的事情，但門徒無任何「革命」行動。保羅在當時腐化的羅馬官僚形勢下，仍舊堅持循合法的程序向凱撒上訴。

當然我們不敢隨便下結論，說一切流血、用武力的事件都必定是罪惡——例如舊約的戰役、甚至林肯解放黑奴、孫中山先生的革命等。但無論如何，『使人和睦的人有福了，因爲他們必稱爲神的兒子』（註卅七）始終是最後的決定原則，能運用武力是「特殊的」（exception）。而共產主義的價值取捨次序剛好相反，運用暴力是先決原則（註卅八），而「統戰」（United front）手段只是不得已時才使用。故此，我個人以爲，在暴力運用的先後抉擇次序上，聖經信仰與共產主義有截然不同的處理。

若要我從聖經的觀點對共產主義下一些結論，我會這樣說：由於「世界觀」的衝突，信仰聖經者絕不可能成爲共產主義者。而在不涉及衝突「世界觀」的中性行動方式上（例如國家建設、改善人民生活……等），基督徒與共產主義者仍可以有行政關係上的合作。然而，在合作過程中，聖經信仰必須始終是最先決的價值標準。

溫偉耀

註釋

（一）見「橄欖雜誌」十七卷第六期

（二）不單是經典的著作如此。煽動性、斷言式的表達法，似乎是共黨國家文獻的一貫特色。此外還有一點值得注意的，就是馬克思、恩格斯的作品，一半以上是由於跟他人爭執所刺激而寫成的。就如 N. C. Hunt, The Theory and Practice of Communism 所說的：『因爲馬克思對於遭受批評特別敏感，所以耗費了許多的時間在爭論上；此種爭論既無助於他的學說，也未能提高他的聲望』。

（三）自然科學概念的界定通常除了字義的釐清外，更要加上數學方程來緊扣它的範圍。由於自然科學預測的準確性較社會科學更高，有些人相信這是因爲自然科學概念的界定比社會科學來得精密。無論如何，要有科學預測，概念的清楚界定是絕對必須的。二十世紀對所謂「清楚界定」有許多發展。例如 C. S. Peirce P. Bridgman 等提出的「運作論」（Operationalism）：認爲一個概念若不能化約爲一組經驗可能(Empirical possible）的運作過程，則這概念未算界定清楚。

（四）毛澤東企圖將鬥爭（他稱「矛盾」）分爲「人民內部矛盾」與「敵我矛盾」（參見〔關於正確處理人民內部矛盾的問題〕一九五七），但並不見得很成功。究竟如何將兩種矛盾分界，他們沒有說明；只籠統地以「互相轉變」來圓說。關於「鬥爭」問題，下文會再討論。

（五）R. Aron, Main Currents in Sociological Thought 1. England. Penguin Books（1965）
"Karl Marx"亦持相同的見解。

（六）較清楚的界定要算是列寧〔偉大的創舉〕（一九一五）中的說法（見前文註[15]）。但仍然不能引申作分析某一型態社會中階級劃分的定則，相距社會科學的要求依舊很遠。

（七）馬克思〔資本論〕第二版跋（一八七三）：『這位作者（按：指彼得堡〔歐洲通信〕評述員）……曾經說明我的方法……「馬克思所殷切關懷的只是一件事：就是用嚴格的科學研究，證明社會關係上某些且有一定性質的秩序必的然性……」這位作者既然如此適當地如他所說我的實際方法……』。馬克思始終堅持他的方法是『嚴格的科學研究』。

（八）這是科學方法運用歸納法的必然結果：以實驗來支持定律是由果推因。所以永遠只是或然地（Probabilistic）可靠。

（九）$(p \blacktriangleright q) \blacktriangleright (\sim q \blacktriangleright \sim p)$

（十）卽「對立（矛盾、鬥爭）的統一」和「否定的否定」律。見前文。

(十一) C. Hempel, Philosophy of Natural Science. Prentice-Hall Foundatiens ot Philosophy Series（1966）

(十二)馬克思、恩格斯：〔共產黨宣言〕（一八四八）。

(十三)「辯證法」只能肯定鬥爭令事物型態有轉化。但若問如何轉化？則仍舊要從自然科學、或社會科學中找答案。例如當西方文化以「船堅炮利」的姿態傳入中國時，「辯證法」只能斷言西方文化與中國傳統文化的矛盾會產生一種新的文化型態。若要再多加一些預測：譬如預測中國文化的反應將由「歧外」、而「排外」、而「仇外」、而「懼外」、而「崇外」、進而「媚外」等歷程發展

——已經運用了「文化學」的理論，而不是單終的「辯證法」。

(十四)斯太林〔論聯共（布）黨內的右傾〕（一九二九）：『通過無產階級的殘酷鬥爭來消滅階級——這就是列寧的公式。』

(十五)耶穌曾多次指責法利賽人『侵吞寡婦的家產』（路二十章四十七）、『勒索』（太廿三章廿五）。雅五章三至四：『（富足人）……只是積儹錢財。工人給你們收割莊稼，你們虧欠他們的工錢。』羅一章廿八至三十二也很詳細地斥責當時社會的罪惡。其他，如舊約的先知，對社會的不平和黑暗也是不遺餘力指出。

(十六)路一章五十二：『他（耶穌）叫有權柄的失位，叫卑賤的升高，叫饑餓的得飽美食』。徒十章三十四：『彼得就開口說，我眞看出神是不偏待人』。

(十七)前文註釋中指出：不是「理想」支配「行動方式」。而是「世界觀」支配「行動方式」。例如：假設甲、乙兩人有一共同的「理想」，就是需要一筆金錢。甲可能多找一份兼職、節省開支，慢慢儲蓄而獲得。但乙却可能採取糾黨行劫的方式來獲得這筆錢。他們可以合作嗎？當然不，但他們有共同的理想！使他們不同的是甚麼？不是「理想」，而是「行動方式」背後的「世界觀」——甲覺得應該遵守社會法律，而乙覺得不需要遵守社會法律……等等。

(十八)另一段類似的經文是徒四章三十二：『那許多信的人，都是一心一意的，沒有一人說，他的東西有一樣是自己的，都是大衆公用。』

(十九)參考 F. F. Bruce, The Book of the Acts. The New International Commentary on the New Testament. (1954)

(二十)馬克思〔哥達綱領批判〕（一八七五）：『在資本主義社會和共產主義社會之間，有一個從前者變爲後者的革命轉變時期……這個時期的國家只能是無產階級的革命專政』。斯太林〔論列寧主義的幾個問題〕（一九二六）：『沒有暴力革命，沒有無產階級專政，能不能對資產階級舊制進行根本的改造呢？顯然也不能的。』

(廿一)O. B. 庫西寧等（集體寫）馬克思列寧主義原理，蘇聯：國家政治書籍出版（一九五九）第廿七章）。

(廿二)所謂聖經及共產主義的「世界觀」，是根據「歷史的及文法的解釋原則」（Historical and Grammatical Exegesis）解釋聖經和共產主義經典著作而歸納的結果。

(廿三)這個結論的根據可以從任何一本接受聖經權威和無誤的系統神學著作中找到（參考 C. Hodge, L. Berkhof, A. H. Strong 等神學家的著作），筆者在此毋庸覆述。

(廿四)馬克思〔資本論〕第一卷（一八六七）：『宗教只不過是現實世界的反映。』

(廿五)斯太林〔對第一次美國工人代表團的講話〕（一九二七（：『對於宗教，黨不能採取中立態度……有時，在黨員中間有人妨害盡量擴展反宗教宣傳。如果把這樣的黨員開除，那是很好的，因爲在我們黨的隊伍裏，不能容納這樣的「共產黨員」。』

(廿六)列寧〔論國家〕（一九一九）：『我們始終都要記住歷史上社會劃分爲階級這

一基本事實。』

(廿七)列寧〔社會民主黨在民主革命中的兩種策畧〕(一九〇五)：『馬克思一向都是無情地反對那些認爲「人民」是一致的、認爲人民內部沒有階級鬥爭的小資產階級幻想』。列寧〔俄共(布)第十次代表大會〕(一九二一)：『馬克思和恩格斯曾經同那些忘記了階級差別而談論一般的生產者、人民或勞動者的人作過無情的鬥爭』。

(廿八)馬克思一段說話代表共產主義對人性的看法：『人的本質並不是單個人所固有的抽象物。在其現實上，它是一切社會關係的總和。』〔關於費爾巴哈的提綱〕(一八四五)

(廿九)羅三章廿三：『因爲世人都犯了罪，虧缺了神的榮耀。』

(三十)約三章十六：『神愛世人，甚至將祂的獨生子賜給他們，叫一切信祂的，不至滅亡，反得永生。』

(卅一)列寧〔在勃列斯尼亞區工人代表會議上的演說〕(一九一八)：『(有些人，以爲資本家會立刻放棄自己的權利。這是不會的。世界上還沒有這樣善良的資本家。』

(卅二)路十九章一至十節

(卅三)例如：歷史觀的不同——歷史唯物論相信歷史是由生產力和生產資料所構成的生產關係依照辯證形式發展來決定；而聖經則肯定歷史是一位有位格、有計劃的神所掌管。羣體與個人價值決定的不同——共產主義强調要通過羣體才能建立個人的價值；而聖經却認爲如此，個人在神面前有獨立存在的價值，而救恩也是以個人爲單位，並不是羣體。其他如政治經濟學上的、國家行政上的……也有根本上不盡相同的地方。

(卅四)不承認神的存在的，怎能是基督徒？不承認階級觀點的，怎能是共產主義者？

(卅五)馬克思〔資本論〕第一卷(一八六七)：『暴力是每一個孕育着新社會的舊社會的助產婆』。恩格斯〔論權威〕(一八七二)：『革命無疑是天下最權威的東西。革命就是一部份人用槍桿、刺刀、大炮，即用非常權威的手段逼另一部份人接受自己的意志』。很明顯，這裏「暴力」的意思是指流血的暴力。

(卅六)這一點在共黨國家樣板文藝中表達得更清楚。

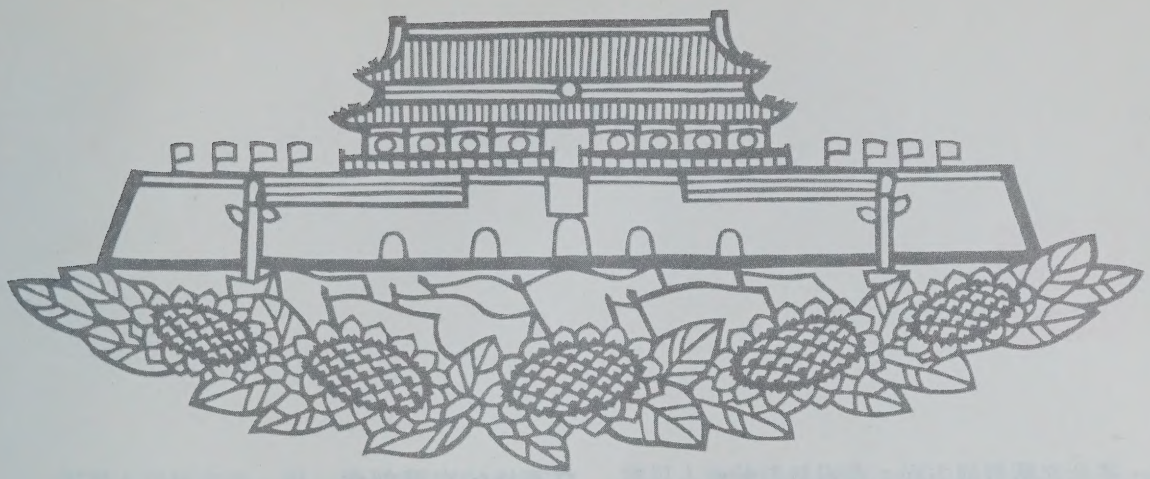
(卅七)太五章九節

(卅八)N. C. Hunt, The Theory and Practice of Communism：『馬克思主義者的理論家們……在除掉他本人的一個敵人時並不感到悔恨，這正如一個機械員在裝配一架引擎時將一個錯誤的螺釘拋棄到廢物堆中去。』

歡迎來函討論問題

鼓勵自由發表意見

請附姓名地址



革命文藝

五四運動開啓了一連串有關文學理論的討論，文學家開始深入探討文學的目標與使命等問題；當時已有人提出「文學的革命與革命的文學」這個論點，予文學以不尋常之使命。雖然二十年代與三十年代出現了很多不同的文學理論，文學潮流亦此起彼伏，然而到了抗日戰爭開始的時候，這些「個人性」的文學理論便隱沒起來，代之而起的是聯合一致的寫實主義「抗戰文學」，文學就在這個時候，與整個民族的命脈緊聯起來。毛澤東的革命文學理論，就是在這個時期建立起來。

「延安文藝座談會的講話」

一九四二年五月，毛澤東發表了「延安文藝座談會的講話」，一九四九年第一次中華全國文學藝術工作者代表大會正式接納這篇講話爲中國今後文藝創作的最高指示；尤其在文化大革命後發表的文藝作品，都緊隨這個指示，於此可見毛澤東的文藝理論對現代中國文學發展路向起了相當大的作用，所謂「革命文藝」，也就是依循延安文藝指示而產生的一種新興文學。現試將這篇講話簡述如下：

一、文藝與政治、革命的關係：毛澤東認爲文藝與革命的目標是一致的，所以文藝應成爲整個革命機器的一個組織部份。文藝就是一支文化軍隊，一方面團結和教育工農兵與改造小資產階級，另一方面打擊階級敵人與反動份子。換言之，共產主義的整套社會、政治和革命理論便是革命文藝理論的基本假設，所以列寧這樣說：「無產階級的文學藝術是整個革命機器中的齒輪和螺絲釘。」

既然政治和革命都是爲共產階級人民大衆服務，革命文藝工作的對象也同樣是這班人：工農兵及其幹部。有了對象，就要去了解和熟悉他們的問題，懂得他們的言語，這樣才可與他們的思想感情打成一片。此外，學習社會與學習馬克思列寧主義也是很重要的。

在文藝工作的立場上，毛澤東認爲革命文藝工作者要站在共產階級和人民大衆的立場從事創作。至於創作態度，則視乎所描寫的對象而定：對於敵人，革命文藝工作者的任務是在暴露他們的殘暴和欺騙，並指出他們必然失敗的趨勢；對於統一戰綫的同盟者，則在於聯合和批評；對於人民羣衆，則在於贊揚他們的勞動和鬥爭，教育和改造他們。

二、革命文藝發展方向：在服務與教育人民羣衆的原則下，毛澤東提出了「普及」與「提高」兩個方向——向工農兵普及，從工農兵提高。普及目的是使廣大人民羣衆都能迅速明白和接受，以收團結鬥爭之效，提高是普及後之必然要求。所以普及與提高是不能截然分開的——在普及的基礎上提高，在提高指導下的普及。

三、革命文藝的內容：廣大人民羣衆的生活是豐富的創作材料，所以藝術家必須到羣衆中去，以他們的生活爲題材。毛澤東又認爲一切文化或文學藝術都是屬於一定的階級，屬於一定的政治路綫的。爲藝術而藝術與超階級的藝術，實際上是不存在的；同樣，只有帶着階級性的人，而沒有甚麼超階級的人性；只有階級裏的愛，而沒有超階級的統一的愛。革命文藝的內容，就是以文藝的形式表達「階級決定人性」與階級決定一切這個馬列主義「眞理」。

革命文藝的內容是積極而不是頹廢的；它以資產階級的黑暗和頹廢襯托出人民的勞動鬥爭與刻苦堅毅的進取精神，是對無產階級的人生肯定和歌頌。

四、文藝批評標準：毛澤東提出兩個文評標準，一是政治標準，一切對人民羣衆抱同情的態度，團結和鼓勵羣衆鬥爭的作品都是優秀的，相反則是低劣的。第二個標準是藝術標準，即文藝的形式美，毛澤東要求政治和藝術統一，內容和形式統一——革命的內容和盡可能完美的藝術形式的統一。同時亦須從作品的社會效果衡量作品的好壞，好作品應該是作者之主觀願望和動機與作品之社會效果相符。

文革後的文藝創作

在毛澤東「延安文藝講話」的指示下，中國文藝朝着一個固定的方向發展，文革以後的文學創作，主要有下列幾種：

一、革命樣板戲：紅燈記、白毛女、智取威虎山、紅色娘子軍、沙家濱等十多齣。這些革命樣板戲在中央文化革命委員會副主席江青領導下，漸漸成爲國內之正統舞台藝術。革命樣板戲是以舞台劇的形式演出。劇中有對白、歌唱及舞蹈；歌唱以京劇爲主，舞蹈則用芭蕾舞演出。樣板戲的故事都很簡單，情節多是單綫發展。

二、小說：文革以前已有長篇小說如林海雪原、紅旗譜、艷陽天等，文革後有雷鋒的故事等；此外，還有發表於各雜誌報章的無數短篇小說。這些小說多是平鋪直叙，以第三身的手法寫出。

三、詩：一九四九年變革以後的詩，可以說是承繼了臧克家、艾青、田間、杭約赫等抗戰時代的餘緒，走向大衆化的道路。文革以後發表的詩歌多是歌頌新中國的偉大和進步及詩人（多是來自工農兵階級層）願爲毛主席爲黨效忠和犧牲的決心。

四、散文；「十年來的新中國文學」一書把變革後的散文分爲兩種，一是描寫戰爭的，一是描寫社會主義中國各種新建設，特別是邊疆地區民族的生活改變。

以上四種文學形式都有它們的共同點，試分述如下：

一、內容主旨：這些革命樣板戲，小說、詩歌和散文都緊隨「延安文藝講話」的指示，描寫社會的階級鬥爭，歌頌無產階級人民的豐功偉績，塑造無產階級英雄形象。除

娛樂人民羣衆外，還以鞏固無產階級專政，防止資本主義復辟，並通過英雄典型去感染和教育羣衆爲最高目的。例如紅色娘子軍一劇便是描寫飽受欺壓的貧農女兒美清華和革命英雄洪常青與惡霸南霸天的血鬥過程，智取威虎山描寫解放軍聯合無產階級羣衆與惡匪座山雕的鬥爭（這些樣板戲的結局都是無產階級得到勝利。）劇情一方面暴露與國民黨勾結的資本家和惡匪的殘酷和卑怯，一方面頌揚無產階級英雄（洪常青、楊子榮等）的革命犧牲精神。再看小說的中心也與樣板戲大同小異。雷鋒的故事描寫一個早年嘗盡資本社會剝削制度下種種痛苦的孤兒怎樣加入羣衆的行列，爲新中國而奮鬥犧牲的經過，故事描寫雷鋒銘感毛主席與對他的恩惠，因而決心一生跟隨黨的路綫，以刻苦堅毅的精神爲人民服務，最後爲人民犧牲。詩歌方面，也是重覆着這個革命鬥爭的主題，詩人歌頌工農兵的刻苦奮鬥精神：

「政治夜校燈光閃閃
銀燈下，聽課的人羣坐個滿
千百雙眼望着講台上
噔噔噔，大步走來工人理論員！」
（爲無產階級專政而戰）

「熱辣太陽噴火苗，
汗珠子落地白烟冒，
礦車隆隆不住嗓呀，
催咱鋪路工快開道。」（鋪路謠）

這樣，革命文藝以正面的方式教育和鼓勵人民學習這些無階級英雄，爲革命事業奮鬥。

爲了加强樣板戲與小說的中心，作者往往引用毛澤東的言論，例如雷鋒的故事第六章便引用了毛澤東的說話「鼓足幹勁、力爭上游、多快省地建設社會主義」，並以較深色的字體突出這句話。

二、人物：革命樣板戲與小說的人物都是正反分明；正面人物是工農兵及其幹部，反面人物助包括國民黨、土匪、日軍、美軍、反動份子與奸細等。正面人物與反面人物的性格都很分明，正面人物都是善良、機智、勇敢，肯爲人民犧牲而又緊隨黨的領導；反面人物則是奸詐、狡猾、卑怯和殘暴。在正面人物裏，通常有一個或數個特別突出的英雄人物，是刻意塑造的無產階級英雄典型。所謂典型，並非類型，恩格斯：「每個人是典型，然而同時又是明確的個性。」革命文藝工作就是要塑造一些有階級共性而又有鮮明個性的英雄典型，使工農兵英雄形象鞏固地佔據社會主義文藝舞台。雷鋒便是這樣的一個典型，他一生忠於黨、忠於毛主席和忠於人民。雖然他也有懷疑的時候，但最後還是心悅誠服地遵從黨的吩咐。他一生奮鬥，比常人刻苦勤奮，甚至爲人民捨命，所謂「雷鋒精神」，「螺絲釘精神」，便是以雷鋒爲典範的無產階級革命精神，毛澤東也曾寫過這樣的題詞：「向雷鋒學習」，可見所謂英雄典型，也無非是黨給中國八億人民塑造的模範人民。（至於這些典型是否如恩格斯所說的有明確的個性，則有待讀者去批評。）

此外，樣板戲的人物的造型、表演、神態和語言都配合劇中人的性格：在造型

方面，正派人物都裝扮得容光煥發，英姿颯颯；有些英雄人物，如紅燈記的李玉和還穿上了縫補過的衣服，以表現舊社會工人階級的勞苦，並襯托出李玉和的壯美；致於那些反面人物，則多裝扮得面如土色和兇狠猙獰。在動作方面，細節的動作如接酒等都有一定的「工架」，英雄人物更有自然音響如大風、雷聲和主題音樂襯托，目的在加强他們磅礴的氣勢。在神態方面，英雄人物常用「鎮靜」、「無限情深」、「關心」等神態來唸對白，反面人物卻有着一副「威逼」、「驚恐」「裝腔作勢」、「自鳴得意」的表情。

三、情節：樣板戲與小說的情節都是朝着一個方向走，開始的時候多是「暴露」資本家、賊匪、國民黨等反動份子對無產階級的殘暴，跟着便是一場激烈的鬥爭過程，最後無產階級鬥垮了壓迫者，人民於是得到解放，得到自由，勝利永遠屬於工農兵羣衆。雖然有些英雄人物可能遭害，但他們的死卻被歌頌爲人民大衆犧牲的不朽精神。紅色娘子軍的主角洪常青於劇終時被匪黨燒死，但他犧牲卻被認爲促進了解放的偉大事業，故此劇終時吳清華這樣唸：

「黨啊！是您從苦難深淵裏把我解放出來；是您在階級鬥爭的烈火中把我哺育成長，我决心以常青同志爲榜樣，革命到底，永不下戰場，直到五洲四海旗飄揚！」

革命文藝塑造的英雄人物都表現了「生的偉大，死的光榮」，無產階級永遠良善、永遠進取，永遠勝利！

四、文字：革命文藝的文字都是刻意務求淺易直接，原因一方面是作者多是來自工農兵，另一方面所服務的對象也是工農兵，所以必須以容易爲工農兵接受的文辭語句爲傳達的工具，這正切合了毛澤東對「普及」的要求，革命詩歌便是最顯著的例子：

「——爲了加强和鞏固無產階級專政，
我們要用詩歌向階級敵人展開進攻，
仇恨的筆尖上噴射排排炮彈，
粉碎林彪和孔老二的復辟迷夢！
——爲了建設社會主義祖國，
我們要用詩歌鼓舞鬥志，繼續革命。」
（賽詩會上）

是極口語化和大衆化的文字，沒有晦澀的象徵，沒有艱僻的字眼，也沒有冗長的語句。又如一顆紅心獻給黨：

「我是一個修鞋工，
毛主席的教導記心目，
青年修鞋是黨的需要，
爲工農兵服務最光榮。」

又如新秀裏面收的散文都使用同樣簡單淺白的文字，這裏引巴灘草原的早晨篇末的一段以供參考：

「這時，火紅的太陽跳出了紅色的世界；紅了草地，紅了帳房，紅了山峯，連切旦老人在內……」

總括言之，革命文藝可以說是統一的文藝：統一的方向，統一的語言，統一的對象，統一的目標。這種「統一性」有其好處，也有其壞處，好處在於它能與政治革命聯合而成爲統一戰綫，在建立新中國與新中國人格方面有很大的影响力，然而這卻產生了另一個問題：文藝與宣傳的分界在那裏？這樣「樣板式」的文藝是否已脫離

了藝術的範疇而進入說教的領域？魯迅這樣說：「一切文藝固是宣傳，而一切宣傳卻非全是文藝……」（文藝與革命）相信現在已是時候去衡量一下革命文藝的藝術價值了。

「敢有歌吟動地哀」

一九七四年十月七〇年代雙週刊出版了一本文革後中國青年詩文選——敢有歌吟動地哀。此書的導言指出毛澤東的文藝政策壓制自由的文藝，建立一統的文藝。革命文藝之所謂「現實主義」並不是眞正的寫實主義，而是毛澤東「用人民的名義建帝王的功業，口頭上神化人民以達一己對人民的愚蒙」的「新宗教文學」、「宮庭八股」或「宣傳文學」、「訓導文學」、「黨性文學」。這些批評是否中肯，我們並不打算在這裏討論，只希望能粗畧地談談這二十多篇自稱反映文革後中國青年的心境的詩文，了解一下這股文藝暗流，（姑且接受這二十多篇散文的眞實性）。

此書導言指出在文化大革命的三年裏，國內人民發現了三件事：

（一）毛澤東時代開始結束（毛澤東神話的破滅）。

（二）「中國往何處去？」重新提出。

（三）新的一代出現。

誠然，在三年文革期間，國內的知識青年嘗受了以往未嘗過的自由；他們對國家、對黨、對人民有了新的認識，於是不再問黨對一個理想國家的要求是甚麼，他們開始問自己心目中理想的新中國是怎樣的。然而他們發覺個人理想與現實有很大的差距，在這種痛苦矛盾的心情下，他們以大胆自由的詩文描寫內心的掙扎與徬徨，以及對理想對掙扎奮鬥的重新肯定。他們的心境，恰似魯迅野草散文集裏所描寫的迷惘、徬徨、摸索與重新肯定的掙扎。「曼陀羅花的復活」一篇便拾取了魯迅野草中地獄一篇的意象——曼陀羅花。詩人處身於黑暗的河流，瘋狂的巨浪把小船的帆折斷，在患難的境況下，詩人這樣懷疑：

「那里找觸吻的魚？
那里找跳舞的石子？
那里有曼陀羅花隨波逐流？
只有我自知——
我的黑鬚，
佔滿了晶白的鹽粒。」

然而詩人卻慢慢走出懷疑與迷惘：

「我狂搖蓬首搖落鹹味的結晶，
——我的血迹我的指望。
我一路走，
一路撒却，
一路注視脚下的白土；
憂郁且神秘，
撒却着熱鬧的夢的種籽。」

最後詩人的「指望」和「夢」變爲對生命奮鬥、對犧牲的重新肯定。

「當獄吏把我身上的鐵索燒成通紅，
消溶成一朵朵爛漫的曼陀羅花，
綻開在烏藍色的天空，
像一個個紫色的天空，
跨向寬濶的天邊。

從此夜空中的星星，
是死去的戰士的眼！」

這正向應了序言末句的話：「從此，教世

上多見奮鬥少見淚。」

「感謝您！新的一代的生命火花」也是同樣追求一種「委身」，一種「火燒」的理想境界：

「眼前一片金輝！
我來到崇高理想的神壇前邊！
神壇中新生命的火花白色地燦爛燃燒！
我靈魂已在白花中燒成一段純白！
啊！
說不盡的喜歡！
這白火洗盡我的疑惑，
再洗淨我的疲乏，
和我的頑固，
恢復了新生力的光輝。」

新的一代的中國青年所渴望的是「自由」、是「青春、熱情、生命」，他們都在尋索着一個新的「信仰」、新的「理想」，但他們同時又懷疑這些理想和信仰是否只是幻覺（「我怕我愛的只是心中的美麗」）。詩人重覆運用着幾個不同的意象：烈火、花、白石、白色、太陽、光、星、黑暗、冰：象徵他們內心沸騰的渴慕與及現實環境的種種阻力。詩中也時常使用「神」、「神壇」等意象，表示他們對一個「新宗教」（新理想）的追求。

拿這些文革後中國青年的作品與革命樣板戲、小說和詩歌作一比較，便會發覺前者是個人的，內心世界的，實存的（existential），也更眞實，（雖不一定富有代表性）。這班曾經參與文革的知青看清楚了中國的眞面目，於是他們要求超越教人不滿的現實，成爲「超越的一代」。他們內心的混亂、迷惘與寂寞，深刻地反映在詩歌裏：

「我曾經
把生命的寂寞，
放在火烈之上燃燒！
青色的火燄，
活潑不息。
後來，
冷却了——竟是三尺寒冰！
我還把生命的繁花，
拋給未來的墓庭，
飄零凋謝，並不反悔。
我以愛爲本，
結自守，
抵抗七界的寒冷，
却不知我的欲愛的心靈早已化冰。」
（給人之歌）

在寫作技巧上，這些詩文集都是含蓄隱晦，尤其是那十多篇書簡和日記更是晦澀難懂，這可能與政治因素有關，不便直言。詩文都充滿富於聯想力的意象，給人一種鮮明活現的印象。不過，這些經過細心修飾的文字比革命文藝淺白簡單的文字更富表達力，更能描繪作者內心動態的世界。

此書收錄了四個短篇小說和一個長篇小說的部份節錄。這些故事與革命文學的故事有迥異的地方，它們所寫的不再是毛澤東和黨對人民的恩惠，與及人民對他的感激與報答；不再是階級鬥爭的「邪不勝正」，而是實際生活裏困擾着人們的問題：人與人的關係、人與環境的關係、人與國家政治的關係，人與自己的關係。小說裏的人物在共產主義制度下所過的並不是雷鋒告訴我們的那種幸福的生活，在「公平的」共產主義制度下，人們同樣要面對命運、環境與謀生的問題，玉蘭便是寫一個自小被命運和環境作弄的少女的一生，她不像雷鋒一樣把人生的一切問題歸結到階級的因素上，遇到困難，也不會求助於毛語錄，她只是默默地忍受着，她那刻苦奮鬥和處處爲別人着想的精神描寫得比雷鋒眞實可信；她死時沒有人高舉與歌頌她，沒有人呼籲人民要向她學習，只有她的妹妹被姊姊的靈魂感動，發出這樣的感慨：

「她，自由地熱愛，自由地展開自己的性子。她，才像一個人啊！這個世界上，有幾個人活着像一個人？我也不外是理想的工具而已，而其他的許許多多，都是權力的工具，偶像的工具。」

故事寫出了人們對自由生命的熱愛，對個性解放的嚮往；就這樣，這些故事間接地批評了共產主義制度下的中國社會和人格，反映了人民的生活境況，與及他們對人生的態度。

寫作小組

新中國的理想人格

理想人格，顧名思義，就是一個理想人民典型的思想和行爲取向；所謂理想人格，含意大概和社會學家所談的『代表人格』（Representative Personality）有些相似：

一、在統計數字上，出現於社會內大多數人民最具代表性的樣本

二、在人格中某些共同的特質，重點在於思想道德形態上

三、最能表現文化精神或菁華的人格（註[1]）

Linton 等人稱之爲「國民性」（National-character），又有名之爲「象趨人格」（Model Personality），在一個政權中所構想的理想人格，著眼點不在外顯行爲的小節和現象上，而在人的基本取向（Orientation）以及人生觀（Outlook）。

雖然我們將注意力集中在歷史潮流裏中國人的人格取向，然而，這並不表示我們要否定八億同胞有創造潮流、控制路綫的澎湃力量。毛澤東曾鄭重地說過：沒有調查，沒有發言權（註[2]）。如果我們要研究現實生活中的人格實況，沒有代表性的調查，和沒有充實的資料會是我們的致命傷。偌大的中國，在我們初步的研究裏，不適宜妄下斷語，胡亂臆測，假如單憑一些逃出海外的「反動份子」所提供的資料，首先，他們的代表性是個莫大的存疑，而最重要的是：這些「反動份子」代表的只是理想的反面，所以他們的資料是不適宜作爲這題目的佐證。（雖然不能一筆抹煞他們也有客觀地分析理想人格的能力。）

我們的研究，大致取材於毛氏著作，樣板文藝及連環圖。毛澤東主席對新中國人民的影響力之大，是無可置疑的。他的思想言行，已成了人民學習生活標準的模範；從他芸芸著作裏，可以塑造出一個切時代理想的中國人。各類的書刊，尤其是樣板戲及連環圖，都處處標榜和突出這理想典範，而這些文藝作品極爲普及，它們的影響力，絕不容忽視。另一方面，自文革後，地方工、農、兵亦有參與寫作，而不需再假手於中央的一小羣專業作家，這現象意味著人民已能了解領導者對他們的要求，並將這理想內化了。

樣板文藝的內容結構，大致相同，故事發展，亦沒有多大分歧，依循著一貫的手法就是：所有人物突出正面人物、正面人物突出英雄人物、英雄人物突出主要英雄人物的三突出作法。故此，在舉例中，我們只舉人人耳熟能詳的幾個故事裏的主要英雄人物爲佐證。這些例子，雖不敢說最具代表性，不過毛澤東曾訓示說：「農業學大寨，工業學大慶」，故我們特別對大慶人和大寨人的故事細加分析，可能雖不中，亦不遠矣！無論如何，我們要强調，由於閱歷有限，而且礙於時間倉卒，更因缺乏有關的理論指導，這是我們大胆的嘗試，而且只是嘗試的開端，深知也許會有以偏蓋全的弊病，希望讀者能不吝指正，並肩繼續研究。

中國人民的權威取向

心理學家佛洛依德（Sigmund Freud）分析人格結構有三部份：本我（id），自我(ego)及超我（Superego），而認爲「超我」這一環的產生，部份是由於接受了後天社會文化的薰陶而成。而最具影響力的，則是個人心目中的權威形象。藉觀察國民的權威取向而衍生的行爲，可推想到他們所內化的價值觀。

在今日的中國，理想的人格，是以「黨」爲依歸的，「黨」就是權威。黨是甚麼呢？在理想人心目中，共產黨的形象是一個偉大的無產階級的先鋒隊，掌握了馬克思列寧的革命主

義，團結和領導飽受剝削壓迫的中國同胞，反抗帝國主義資本主義的侵畧，表現最高度的積極性，實事求是，克服困難，爲建設新中國而努力。毛澤東稱之爲：「一個幾萬萬的大民族中領導偉大革命鬥爭的黨」(註[3])他又曾說：「共產黨有强大的力量和很高的威信，在我們的工作中儘管有缺點，有錯誤，但每一個公正的人都可以看到，我們對人民是忠誠的，我們有决心，有能力同人民在一起把祖國建設好，我們已經得到巨大的成就。」絕大部份的故事創作，都圍繞着要忠於黨這觀念。

如雷鋒的故事，便是一個典型：(註[4])

「黨就是我的親爹娘」

「我是個苦孩子，是黨把我培養大的，黨指向哪裏，我就戰鬥到哪裏。」

「吃水不忘挖井人，
翻身不忘共產黨。」

看來這種對黨的順服，是被一種不忘本的道德觀所驅使，這種對黨的效忠，很大部份是中國人傳統報答恩惠觀念的使然（由於資歷有限，也不敢對人格特質的發源妄下按語）。總之，黨至上，忠於黨，這觀念在理想人格是不可少的。當理想人把黨視爲權威後，黨標榜的一切，自然很容易被接受而且內化。積極性、建設新中國、革命、鬥爭，這些思想就是理想人必應有的內涵。

「黨」無疑是一個很抽象的概念，理想人心目中還有個很具體的權威形象——毛澤東主席。自文革以後，這個權威的形象顯著的被標榜。人們對黨領袖毛主席的順服，從街頭的大字報、標語中已可見一斑，如「毛主席是我們心中的紅太陽」、「毛主席是人民的救星」、「大海航行靠舵手」等；各種文字工作、無論是文藝或是報導性文章，都頻有引用毛主席語錄爲證，並用大字顯印。對毛主席的膜拜，從毛澤東自己發表，並不是他的主觀意願，但在本文中，我們並不打算糾纏在這一點。無論如何，從革命文藝樣板戲裏，理想人對毛主席是永遠效忠的，以毛主席的話爲最高指示、對毛主席不僅是永遠順服，而且是五體投地，推心置腹的交託。這心理是可以理解的，這是一種對超人、對英雄的崇拜，由崇拜而產生的信賴，如在大慶人的故事裏，那個代表人物王進喜義正詞嚴地說：「馬列主義、毛澤東思想，就是眞理。你不學馬列主義、毛主席著作，就一定危害革命，就一定要犯錯誤！」還有「大寨村的貧下中農，經過幾天來學習中國共產黨中央委員會關於農業生產互助合作的決議，打心底裏感到毛主席眞是英明偉大，在每一個關鍵時刻都爲咱們貧下中農指明了前進的方向。」（註[5] P. 33）樣板書籍裏，時常有提及不能忘記黨和毛主席的恩情，充份證明了這兩個權威形象的建立，是一種唯心的內省體驗，是建基在人民心中的受恩感激的心理上。怪不得毛主席在一九四三年發表說：「我們要勝利，一定還要做很多的工作，領導農民的土地鬥爭，分土地給農民；提高農民的勞動熱情，增加農業生產；保障工人的利益；建立合作社；發展對外貿易；解决羣衆的穿衣問題、住屋問題、柴米油鹽問題、疾病衞生問題、婚姻問題。總之，一切羣衆的實際生活問題，都是我們應當注意的問題。假如我們對這些問題注意了、解决了、滿足了羣衆的需要，我們就眞正成了羣衆生活的組織者，羣衆就會眞正圍繞我們的周圍，熱烈地擁護我們。」(註[6])

然而，我們也覺察到新中國裏權威形象建造得很微妙。雖然在人民心目中，黨與毛主席是最高指示，但理想人應了解黨與毛的權威取向，就是以工、農、兵、廣大的羣衆爲依歸，一切都是爲無產階級服務。各類的標語有「無

產階級萬歲」、「一切權力歸農業」、「貧下中農，當家作主」等口號。如毛澤東在一次中央直屬機關爲追悼張恩德同志而召開的會議演講說：「爲人民利益而死，就比泰山還重；替法西斯賣力、替剝削人民和壓逼人民的人去死，就比鴻毛還輕。」(註[7])足見對黨人的期望是要他們死心塌地的爲人民拚命。毛主席曾教導人們說：「我們應當相信羣衆，我們應當相信黨，這是兩條根本的原理，如果懷疑這兩條原理，那就甚麼事情也做不成了。」(註[8])

理想人對「我」這概念的掌握

上面已經討論到理想人對黨的服從性，對毛主席的極度尊重，而在黨至上的權威取向下，很自然的，就出現了黨性取代人性的現象。換而言之，理想的中國人應沒有「我」的觀念，不應將「我」從廣大人民分別出來。當人看自我太重要，私有觀念又會再復萌。以無我的人生觀作爲思想和行爲取向，結果就成了一個不以自己喜好或利益著眼，反以一切爲黨、爲國家建設爲目的的理想人。理想人能有一不怕死二不怕苦的犧牲精神。理想人所流的每一滴血和汗，不是自我表現英雄主義的復辟，乃是全心全意的奉獻給黨、給人民，爲建設蒸蒸日上的祖國而奮鬥，正如對大寨人物陳永貴這角色的描寫說：「永貴腦子裏根本沒有吃虧與便宜這兩個字，他腦子裏裝的只是黨的工作，羣衆的利益，從不考慮個人的得失。」(註[5]P.56如大慶的王鐵人說：「牛享受最少，出力最多，所以還是當一頭老黃牛好，我甘願爲黨爲人民當一輩子老黃牛。」(註[9]P.33)雷鋒也慷慨的說：「爲了實現總路綫，我甘願當個螺絲釘。」(註[4] P.29)可見理想人不單是忘我，而且是無我。這種肯爲人民利益死，完全無我的犧牲精神的產生，從雷鋒的一句話，可畧窺其源，他說：「黨和人民給了我一切，我要把一切都獻給黨、獻給人民。」(註[4]P.80)

何以樣板戲中，會標榜正面人物願作牛、願作螺絲釘呢？理由不難了解。馬克思主義認爲只有人們的社會實踐，即生產鬥爭、階級鬥爭和科學實驗三方面的實踐，才是人們對於外界認識的眞理的標準。而根據毛澤東對馬克思主義的理解，認爲「人類的生產活動是最基本的實踐活動，是決定了其他一切活動的東西。」(註[10])只有加入人民的生產行列，才可與無產階級呼吸着一樣的空氣，故此理想人願意將自己交出，由黨分配去爲無產階級服務。列寧也提倡實踐高於理論的認識論，所以理想人不單肯身體力行，而且會極力反對知識分子的高言大智的純理論腔，以至理想人可以協助鞏固反資而且反智的鬥爭路綫。

此外，在共產的經濟狀況下，人與人應沒有疏離，沒有隔閡，所以人格亦是可以公開的。在新中國裏，常見自我檢討、互相批判、談心等情形。理想人不單行爲表現中要完全支持革命路綫，就是心底裏的半點反動思想也要不得。理想人一定要毫無保留的粉碎思想上與無產階級間的牆。據說，郭沫若在一九六六年四月的文革初期，曾以：『對現在的中國而言，我的著作毫無價值，應全部燒燬。』作過自我批判(註[11])。由此，足證前面所說的黨性取代人性，並不誇張。以大理想作前題，拋棄了浪漫的唯我主義。這種無我的觀念，簡直要昇華到非我的地步。理想人越肯降卑自己，就越肯爲同志們犧牲。

「忘我」、「無我」而「非我」的取向下的人際關係

在無個人的大前題下，不單沒有「自我」，亦無一個你、她、他的概念。理想的人際關係、談不上個體與個體的、或個體與羣體的交往，只有整個羣體的運行。從各類文字作品中屢見「同志們」、「我們」這些字眼，已可推想理想人是十分注重群體生命的，要大夥兒共同進退，並肩積極奮鬥。

然而，這羣體是一個高度以思想正確爲原則的群體，並不是中國傳統以溫情或血緣聯系的群體。這方面，毛澤東早在一九三七年已經有「原則重於溫情」的指示：「因爲是熟人、同鄉、同學、知心朋友、親愛者、老同事、老部下，明知不對，也不同他們作原則上的討論，任其下去，求得和平和親熱，或者輕描淡寫地說一頓，不作徹底解決，保持一團和氣，結果有害於團體，也有害於個人。」（註[12]）故此，理想人稱別的人爲同志，不是瞎扯的客套，而是在黨在人民的大理想下，眞正有同一心志的戰友。

理想人的思維方法，每每運用二分的邏輯，强調所謂對立的矛盾，這强化了在人際關係中的敵我分明，不是戰友，就是階級敵人。在樣板戲中，忠奸的對比，顯而易見。對方身份不同，對革命路綫便有不同的影響：幫助革命路綫向前的，就是朋友；反之，就是敵人。毛主席也曾强調，要「團結眞正的朋友，以攻擊眞正的敵人」（註[13]）。理想人一定有堅定的立場，去應付這些朋友或敵人。而人際關係的模式，就是團結朋友去攻擊敵人。

就人際關係的規律來說，也是極有原則的。毛氏極注重黨的紀律，他曾評擊自由主義者會犯了「命令不服從，個人意見第一，只要組織照顧，不要組織紀律」（註[12]）的錯誤。甚麼是黨的紀律呢？就是(一)個人服從組織（二）少數服從多數（三）下級服從上級（四）全黨服從中央（註[12]）

無疑，人際關係的概念，很大部份是包括在黨至上與無我的價值取向裏，不過總而言之，新中國裏的人際關係是極度唯物的。

理想人對「天」的觀感

在各類文藝作品中、都貫徹着一個人定勝天的哲學，如在海濱新一代中，農民和農作物的疾病對抗；在狂風暴雨中，測量員和風雨對抗；船航行在河上，人民又與河流及天氣對抗。這些對抗的結果，都是人民得勝的，一反中國人一向畏天、敬鬼的作風。理想人極强調决心和幹勁，是與大自然鬥爭的武器；人們會說「下定决心，不怕犧牲，排除萬難，去爭取勝利」、「困難面前渾身胆」等豪邁的話，不但對天災，就是人禍，憑着一股銳不可當的革命豪情，都可以扭轉乾坤的，如大寨人的故事中有說：「發動群衆戰天鬥地，抗旱保苗」（註[5] P.43）；陳永貴教導受傷的同志說：「你要繼續好好學習毛主席著作，用馬列主義、毛澤東思想武裝自己的頭腦，正確對待自己的傷勢。」（P.185）

就最近華北大地震，「紅旗」雜誌第八期短評刊載：「人定勝天，這是一條馬克思主義的偉大眞理。馬克思主義者從來是發揮人定勝天的大無畏革命精神，去克服它、戰勝它。」毛主席說過：「任何人間的困難總是可以解决的」（註[14]）。短評裏又說：「我們無產階級和共產黨人是以不怕困難著名的。我們在改造社會、改造自然的征途中，曾經戰勝了各種各樣的困難，還準備去戰勝所遇到的一切困難，包

括當前地震災害所造成的困難。」理想人應該是具有馬克思主義的辯證唯物論者、是革命的樂觀主義者，有充足的信心掌握自己的命運，用積極的態度去解決一切一切的問題。

結論

毛澤東在1957年間，在中國共產黨全國宣傳工作會議上，對中國社會形態作出以下的分析：他看出新中國社會面臨歷史上最深刻和最大幅度的變動。各個階級相互的關係、經濟制度都起了變化。由於「存在決定意識」，這樣大變動當然反映到人們的思想上來(註[15])。毛澤東又解答了人的正確思想那裏來這問題；在唯物主義下，當然不會承認是與生俱來的，更談不上是天賦的；人的「正確」思想，「只能從社會實踐中來，只能從社會的生產鬥爭、階級鬥爭和科學實驗這三項實踐中來；人們的社會存在，決定人們的思想。而代表先進階級的正確思想，一旦被群衆掌握，就變成改造社會，改造世界的物質力量。」(註[16])鬥爭的實踐積蓄了經驗。其間，「無數客觀外界的現象通過人的五官，反映到自己的頭腦去，開始了感性認識，感性認識積累起來，變成了理性認識，物質變成精神、精神變成了物質。」這是沿用了馬克思唯物辯證法的認識論。根據我們的理解，在新中國裏、思想和人格似是互通的，就算不是十足的同義詞，思想在人格的概念中，也佔了一決定性的地位。無論如何，由這段說話亦可見新中國對理想人格的基本假設和構想了。

附註：

(註[1])李亦園、楊國樞　中國人的性格　1970
(註[2])毛澤東　反對資本主義　1930
(註[3])毛澤東　中國共產黨在民族戰爭中的地位　1938
(註[4])陳廣生、崔家駿　雷鋒的故事　解放軍文藝社　1973
(註[5])大寨人的故事　上海人民出版社　1973
(註[6])毛澤東　關心群衆生活、注意工作方法　1934
(註[7])毛澤東　爲人民服務
(註[8])毛澤東　關於農業合作化問題
(註[9])大慶人的故事　上海人民出版社　1973
(註[10])毛澤東　實踐論
(註[11])曾野綾子著　松戶子節譯　中國：一九七五年春　載於明報月刊　第十卷第九期　P. 29
(註[12])毛澤東　反對自由主義　1937
(註[13])毛澤東　中國社會階級的分析　1926
(註[14])毛澤東　「書記動手，全黨辦社」一義的按語
(註[15])毛澤東　在中國共產黨全國宣傳工作會議上的講話　1957
(註[16])毛澤東　中共中央關於目前農村工作中若干問題的決定（草案）1963

陳敏慈

中國社會服務淺談

引言

要討論中國的社會服務，不能獨立的研究服務本身，必須認識服務背後的價值觀念，經濟架構及社會制度。

本文將比較西方與中國社會服務的發展作爲入手，以了解現今中國社會服務的由來及其獨特處；繼而從社會組織及經濟制度來探討社會服務與社會架構的關係；最後嘗試從中國的社會保障及醫療衞生服務，反映出中國社會服務的部份實況。

碍於時間，經驗與人手，本文不擬作唯深入研究後應下的價值判斷，只希望能提供一些資料，以摒除在此問題上無根據的過份樂觀或悲觀的態度，爲繼續思想和討論這問題，以至探討對共產中國應抱的態度作準備。

西方社會服務與中國社會服務的發展

任何社會所提供與國民的「服務」或「福利」事業，都針對該社會及其國民的「需要」而定；何謂「需要」，並如何滿足此「需要」，滿足至何種程度，則又取決於不同的社會，及其所處不同的時代、文化、歷史背景，及執政者與國民的價值觀。

工業革命以前，西方社會中需要救助者，多由「自然因素」所致（"Natural dependencies"）：如天災瘟疫，老弱孤寡等；那時的慈善救濟工作，只有教會或私人團體肩負。十九世紀工業革命帶來經濟放任主義，並導致資本家對工人剝削，再加上殖民擴張政策、鄉村迅速都市化等，製造了大批人爲需要救助的人（"Man-made dependencis"）；在人文主義驅使下，非宗教人士亦開始負起賑濟責任。

時至今日，高度工業化的西方社會，隨着科技發展及社會變遷，國民因不同的教育程度、職業、智能、經濟能力而分隔於不同的社會階層，製造成嚴重的不平等。爲消弭這種不平等，志願機構及政府都致力於提供各種福利服務，如遞增稅收制度(Progressive Taxation)，製訂勞工法例、訓練社會工作員等，以解決因高度工業化導致的社會問題，並彌補在其中蒙受損失及不平等待遇的犧牲者。

這套西方社會沿用的方法，卻不適用於中國社會服務。中國國務院中並未設有社會福利部；各行業裏，也沒有曾受職業訓練的「社會工作員」。要了解這一大特色，就必須從近百年中國的歷史，以及中國共產主義的政治經濟主張說起。

（1）內外的歷史因素

中國以農立國，直至四九年前，還未有經歷過在工業或科技上的重大突破，所面對的社會問題，亦因此與西方社會有異。在農業社會背景下，絕大部份的不平等與民生困苦，都是源自社會結構本身容許的地主階級與貧農階級的對峙。二十世紀初，西方傳教士亦在中國開始社會服務工作，但適值西方國家擴張殖民地的野心正熾，所以他們的工作亦不獲接納及信任。

中國傳統的家族觀念很濃厚，個人遇上經濟或其他方面困難時，親戚族里的幫忙，每屬義不容辭。但自四九年以後，大家族制度瓦解，個人生活也隨之失去一重要的保障。

在對外抗拒野心國家的侵畧，對內穩定社會不安的雙重目的下，共產中國政府決定解決積病多個世紀的社會問題的辦法：就是向最基本的社會結構開刀！

（2）馬克思式的社會主義——徹底重建

大部份西方民主國家，都會利用各類社會

福利事業，以減輕社會上的動蕩及隱伏着的不滿情緒；並力圖保證每個國民在自由競爭的企業面前獲均等機會。凡此種種都離不了最終的原則——盡量避免現存社會結構任何重大的變更。

馬克思則認爲要達致眞正的社會公義，必須徹底重建整個社會結構，將財富與資源平均分配予一向被剝削的工人階級；所謂「福利」，其實已是重建社會結構後的必然結果。

因此，要了解社會主義中國下的福利制度，就不能單從個別部門或機構的角度觀察，而忽畧了整體的社會組織及結構，並政治與經濟因素影响下的分配過程。最基本的，社會結構重整後，福利事業不再被視爲可有可無的慈善事業；所提供國民需要的各項社會服務，也不再取決於個人的工作表現及生產能力；集體福利事業成爲按需要而人人皆可享用，成爲「勞動者工資以外的一項收入，是共產黨分配方式的萌芽。」

（３）政治掛帥

社會主義看人類歷史，是一個不斷進化的過程；繼貴族階級、中產階級專政後，工人階級必須緊居政治領導地位一個時期，然後最後的無階級大同社會才會出現。因此，處於現今階段的社會上所有的「上層建築」（Superstructure）——包括社會福利在內，都負有一項最重要的任務：保證及鞏固工人無產階級專政。

明白社會福利的政治任務，才可以解釋爲甚麼這樣重的重點是放在工農階級的尊嚴上……他們並不倚靠專業的社會工作者，而在所屬單位一起研討甚麼是他們的需要，及如何滿足那些需要。藉着投入、參與，他們要證明工農階級有足夠的能力和智慧去決定自己的福利。

（４）自力更生與兩條腿走路

二者都是大躍進後中國社會服務的特色。

在民族主義與其他因素影响下，中國的社會福利工作亦着重自力更新；盡量鼓勵各地方行政單位如公社，自給自足，解決自己公社遇到的問題，不倚賴外來的專業社會福利員。在自力更新的大前題下，如何動用、組織、分配福利事業的資源便受了一定的影响。

爲更有效地推行社會福利，「兩條腿走路」政策被普遍運用：如中央政府施行大規模計劃時，地方組織便支持及輔助；又如在醫療服務上，將傳統中國方法與西方先進技術兼容並包，藉土洋並用收互相補足之效。

經濟制度與社會組織對中國社會服務的影響

■（１）經濟制度（參閱圖表）

根據中國的社會主義分配原則，社會的總產品中，要先扣除社會後備基金、文教衞生基金、社會保證基金等，然後才作生產工作者的個人分配。因此，福利事業的資金可由分配過程中獲得，不需額外籌措。

■（２）社會組織

中央、省市、縣、鄉以下，在農村有三級制的組織：公社、生產大隊、生產隊。公社在一九五八年成立，兼具政治、經濟、軍事、福利的功用；負責地方教育、保健、生死註冊等。因此地方社會服務的質量，與各隊及各公社的生產力有密切關係。

城市方面，則有分區、合作社、街道的組織；由省市、縣以至街道的每一個生產單位，都設革命委員會，藉學習班教育及控制羣衆。

一般性的社會服務，就由這些基本的生產單位負責。而城市及農村的嚴密社會組織，對推行社區性的社會服務如家庭計劃、保健、教育等，更有重大的意義。

中國經濟制度與社會服務的關係

社會的總產品
- 國民收入
  - 積累基金
    - 擴大生產基金：用於工、農及運輸業等生產基本建設和增加企業的流動資金。
    - 非生產性基本建設基金；用於文化、教育、衛生部門，國家行政和國防部門的基本建設以及農業生產部門的非生產性基本建設。
    - 社會後備基金：國家和企業爲了備戰備荒，防止再生產過程的意外中斷而作後備的物資儲備。
  - 消費基金
    - 國家管理基金：用於國家行政管理和國防開支方面的支出。
    - 文教衛生基金：用於科學、教育、保健、藝術事業方面的支出。
    - 社會保證基金：國家和企業用於勞動保險，公費醫療和社會救濟方面的支出。
    - 〔以上三項基金支出，包括該部門職工的工資支付在內〕
    - 生產工作者的勞動報酬基金：用來支付從事生產的職工工資和社員勞動報酬。
- 補償已消耗的生產資料

（錄自港大社工學會
中國社會服務學習小組報告）

醫療衞生服務

四九年時，中國的醫護人員及衞生設備嚴重缺乏，兼以前者集中在城市，農民的健康極無保障，而全國人民亦備受瘧疾、梅毒、痢疾、肺病等威脅。在改善醫療衞生服務方面，中國達致可觀的成就：控制了各種疾病的流行、訓練了數十倍於前的醫護人員，在一定的程度上保障了農民的健康。

中國的醫療衞生服務能在這樣短的時間內有明顯的進步，究其原因，主要是政府大胆採用了幾項政策：

（1）大量訓練赤脚醫生及工人醫生——爲實踐「把醫療衞生工作重點放到農村去」的口號，中國於六十年代訓練了大批這類的輔助性醫務人員（現有赤脚醫生達一百三十多萬名）。主要工作範圍是認識、預防、治療農村的常見病、多發病、宣傳衞生常識、家庭計劃指導、處理糞便、食水、急救等。對政府而言，赤脚醫生具有不少有利的因素：

- 赤脚醫生初訓只需三至六個月，是解決農村醫務人員缺乏的捷徑。
- 赤脚醫生是農村中不脫產的輔助性醫務人員，可以利用秋收後的賦閒時間接受訓練，不致影响生產。
- 赤脚醫生和工人醫生也是政府積極鼓勵階級鬥爭中一條重要的戰綫。中國政府認爲，傳統的醫療服務並非爲廣大工農階級服務，只是假專業化之名以圖壟斷市場。在社會主義中國看來，這是必須打倒的資產階級法權，因此在五〇年第一屆全國衞生會議中，制定了至今仍然沿用的衞生政策：「面向工農兵，貫徹預防爲主；團結中醫，提高服務熱誠。」

（２）中西醫藥及醫療技術的並用——爲達致更有效的服務，中國一方面鼓勵研究傳統的中國醫藥理論，一方面提倡中西醫藥的兼使並用，反映出靈活的「兩條腿走路政策」。在發揚中藥方面，除大量使用針灸技術，又在許多公社設中國草藥院，以充分利用地方上的資源，配合整個國家的發展。

（３）社區健康——中國醫療服務的一大特色，就是輕看高度技術化或專業化的疑難雜症的鑽研，而重視絕大多數國民整體的需要。社區健康（「走羣衆路綫」）的方法因而被採用，以預防爲主，利用赤脚醫生灌輸衛生常識，控制傳染病的蔓延。而全國每一生產單位，不論城市或農村，都設有大小型醫院或衞生站，部份農村更有流動醫療隊。除供應醫療服務外，又常發動衞生運動，如除四害、五改善等。這全國性衞生網的建立，促進提高了國民的健康水準；而前者之得以建立，又是上文所述社會組織重建後的一項重要成果。

（４）保健制度——在城市，國營生產單位的職工可免費接受衞生檢查，醫藥治療，外科手術及住院等服務。在農村，人民公社並非國營機構，農民的健康只有賴於合作醫療制度的保障：公社社員每年付一、兩元作基金，另由大隊撥欵設立並維持一所保健站或診所，並支付醫藥費；病人若要到醫院去，則由大隊合作基金支付醫療費。

社會保障

中國社會保障的概念跟西方的很不相同。西方資本主義社會中，凡不能擁有如資本、原料等生產工具的人，他們唯一賴以維持生計的辦法，就是將自己的勞力當作貨物出賣。一旦失去出賣勞力的能力或機會——如因爲患病、受傷，或市場需要減縮時，便立刻有斷炊之虞。社會保障的設施，主要就是爲了補救這種社會制度引致的惡果。

但在社會主義中國，隨着私有資產的廢除，勞動不再是受制於市場供求的貨物，而成了每個國民的權利；因此整個社會結構本身已成了一種基本的保障制度。物質援助不再是少數擁有剩餘生產結果的資本家，基於慈善的動機而賑濟有需要的貧民——它成了憲法下人人可享用的權利。

除了基本上全民就業的職業保障外，在城市及農村，中國都有不同的社會保障設施：

■（１）城市

- 勞動保險——國營企業設有勞動保險基金，保障工人及家屬的生活。其他企業的僱員及國營農場職工，都受勞動保險條例保障：因病長期不能工作時，可按工齡及病假長短獲發病假工資，並可保留職位。因工受傷的可獲公費治療（佔醫藥及住院費百分之八十），並在治療期間支領全薪。
  婦女可有產假五十六天（雙胞胎及難產則七十天），亦可支全薪。
- 退休制度——只限於城市國營機構，男人大部份六十歲退休，女人則五十歲退休。退休後可按月領取退休金；工齡五年至十年的可取得退休前工資的百份之五十，十年至十五年可支百分之六十。十五年或有特殊貢獻的可獲百分之七十或更高的比率。

■（２）農村

- 基本口糧——農村公社每個社員，都獲

發給所需食糧，以維持生命的需要。除基本口糧外，還有勞動糧，根據各人的勞動工分計算。勞動糧通常佔全部供消費的糧的百分三十，基本口糧則佔百分七十。中國政府認爲基本口糧不是福利救濟，而是正常分配的一部份。

- 五保制度——五保指保衣、保住、保食、保醫、保葬。是爲農村中的老弱而設，由集體公益金支付。

農村中部份人口多、勞力少，分配收入低的社員，每遇疾病等意外事故，經濟便會出現特別困難、富裕的生產隊可從公益金撥欵補助，一般生產隊亦可給予工作照顧，盡量使之自力更生。

■（3）其他

- 老人服務——除退休金、五保制等以外，沒有親人照顧的老人可以由鄰居照料，或入住國家開設的老人院。
- 殘廢服務——如聾啞、盲啞，都是治療與教育並重，鼓勵傷殘與健全人士同廠工作，並工餘參加文娛活動，幫助傷殘學生及工人自我努力，恢復自信心。

赤脚醫生的發明，正是前文述及政治掛帥，社會福利爲政治服務的一個例證。

- 特別緊急救濟——國家設有緊急救濟服務，如衣物、食用、現金等，以應付風災、雨災、地震等自然災害。

總結

無可置疑的，中國在四九年後的短短二十多年間，藉改革最根本的社會結構，達致在改進社會福利及社會服務方面可觀的成就——最低限度，雖然國民一般生活水準不高，但財富及資源的分配是較前平均，中國因而避免了在六十年代及七十年代世界其他地方（如中非、印度、巴基斯坦）的大飢荒。

對於目前中國社會服務實況，我們所能知道的仍很有限；本文亦只能提供一點初步資料。然而不容忽視的卻是在改進的同時，由於强調羣衆及「政治掛帥」，個人的價值、自由選擇與平等機會均不被重視——這些基本價值取向的抉擇，實有待進深一步的研究，再行作出全面的判斷。

★　　★　　★

（本文部份資料源自香港大學社會工作學會「中國社會服務小組報告」，謹此致謝。）

社會關懷小組

能不問中國的門什麼時候才打開嗎？

——答盧汶會議

一九七四年九月，由日內瓦世界信義宗聯會學術部、布魯塞爾國際羅馬天主教研究及資料中心（Pro Mundi Vita），美國基督教協進會巴黎的 Action Popularie，在比利時盧汶聯合舉辦了一普世教會會議，討論總題爲「基督教信仰與中國經驗」。是次討論共分五個題目：中國的「新人」、新中國裏的信仰與意識形態、革命中的恨與基督教的愛，中國與救恩的歷史，新中國對教會自我了解的含義。討論會目的乃是探討中國的經驗對基督教神學和教會生活的意義，更希望能激發教會作更深入的反省及行動。該會議報告書中虛心地勸告基督徒說；「請不要問中國的門甚麼時候才爲我們打開，讓我們首先打開我們閉塞的心靈。」（錄自中文報告書）

盧汶會議報告有提到：「宗教是神與人的摔跤，」有一個外國人提出：「中國是全世界唯一無教會的基督教國家。」意思是基督徒的精神、基督教所傳講作爲一個人的優點在中國已實踐出來。故此不少人提出基督教應向中國學習，因爲新中國已完成教會所無法達到的天國——公義平等的社會。

新中國在近廿年來，在毛澤東領導下，有不少創造性的改變。中國人民似乎都是忘我的人物，致力獻身於服務人民，過着集體及勞動的生活，共同努力去建立一個眞正沒有階級的社會。而基督教會（一個理應是公義的促進者）則「常假愛爲名，站在帝國主義及壓迫者的一邊，」沒有教導公義，更沒有着意去實行。「教會常呆在愛的理論和實際行動的分裂狀態中」。

故此，盧汶會議提出教會要作先知式的悔改，重新將理論與實踐結合起來，向新中國學習、自我批判，要成爲「一個有愛心、團結，服事人的教會，堪與新中國相匹配。」

事實上，無論在任何時代，任何環境，教會都常應自我檢討，努力實踐基督的福音。但是，新中國是否已達成基督的天國？新中國的人民已不需要福音？我們眞的不用問中國福音的門是否爲我們打門嗎？讓我們從聖經的角度去探討以下數點：

救恩與解放

（一）救恩與解放：在毛澤東領導下，中國得到了解放，「在中國，人的基本需求已獲得相當程度的滿足，人的尊嚴亦已恢復，人民可以自由參加影響他們日常生活的決策過程，在這方面基督徒是應該高興的。」Gutierez 認爲參與解放運動的過程已經是「拯救的工作」。然而，我們要知道解放並不等於救恩，（雖然兩者並不互相排斥）。中國人民解放了，並不等於他們得到了救恩。主耶穌曾說：「主的靈在我身上，因爲他用膏膏我，叫我傳福音給貧窮的人；差遣我報告被擄的得釋放，瞎眼的得看見，叫那受壓制的得自由。」（路加福音四章十八節）然而，這並不是主工作的全部，祂更說：「因爲人子來，並不是要受人的服事，乃是要服事人，並且要捨命作多人的贖價。」（馬可福音十章四十五節）假若解放，虛己服務乃是救恩工作的話，基督爲何要被掛在十字架上？基督在十字架上的愛，並非一種道德的表現，作爲虛己與愛的教導。祂的死乃是使人得與神重新和好；祂的死乃是代替人滿足神公義的要求，免去神的忿怒。所以我們不能以基督的愛比作毛澤東的精神：「放棄奢華的生活，獻上自己的生命，爲弟兄姊妹中最少的尋

求解放和尊嚴。」中國的人民得到了解放，並不等於他們已得到了救恩。他們雖在肉體上得了滿足，但仍需要靈裏的滿足，因接受基督的名得以與神和好。對基督徒來說：救恩的意義乃是「認識你獨一的眞神，並且認識你所差來的耶穌基督。」（約翰福音十七章三節）認識神，相信祂，接受祂，才是救恩的目標。接受基督才是接受了救恩，故此基督徒仍需關心大陸內的同胞，盼望他們得着眞的「解放」。

中國的「新人」

（二）「中國的新人」這是在盧汶會議中第一組的研究題目。研討小組按照毛澤東向羣衆教導的語錄中，列出中國的「新人」的特質：忘我、有服務精神、無階級觀念、願過勞動的生活。中國將「舊人」改造爲新人的方法是藉教育革命、學習、鬥爭、勞動等達成。中國的「新人」已將基督教作人的優點實踐了出來。故此，盧汶會議提出了數點神學的含義：認爲「基督教的新人並無一個絕對的模式；基督論只是一個標準」而已。此外，他們亦否認教會應「肯定某些事件及某些顯然屬人的言行，以作爲新人的具體表現」。

然而，當我們回到聖經去，它所指示我們的「新人」有以下特點：

（1）裏面的關係：很多人認爲中國的人民已是基督徒，他們活出了基督徒生活的標準來。但是，聖經中所强調的，是裏面的關係。保羅說：「若有人在基督裏，他就是新造的人，舊事已過，都變成新的了。」（哥林多後書五章十七節）「新人」的條件是在基督裏。約翰福音十四及十五兩章中，主耶穌用「裏面」二字共三十一次之多，保羅書信中亦重視此二字。可見「裏面」是何等重要。「裏面」二字就是「與祂聯合」的意思。「新人」要與基督是有密切的關係，就是基督住在他們裏面，他們住在基督裏面。

（2）生命的關係：很多人認爲基督教是一個宗教，人可實踐教義而無需宗教。人只要有信仰——即「對將來有希望、對達到這個希望的信心，在實踐中自己所存有的愛心」（錄自盤古第91期第24頁）——基本上也等於是信仰神。然而，我們要知道，基督所帶來的，不是宗教乃是「生命」。「我來了，是叫人得生命，並且得的更豐盛。」（約翰福音十章十節）約翰福音中共有四十次提到「生命」，祂來到世上，是將生命賜給信祂的人。「新人」是有生命的，是內在的，正如葡萄樹與枝子的關係一般。中國裏的「新人」，是否已因着「信」，得到了生命？

在基督裏造成了「新人」，基督並不是一個標準。「新人」要與祂發生「內在」的關係，要有「生命」的關係。

救贖才帶來的力量

（三）教贖才帶來力量：很多人認爲中國在毛澤東領導下，人民生活得到改善，未來天國將必達到，然而，基督徒相信世界創造秩序(Order of Creation)因人犯罪離棄神被敗壞、被虧損。但由於人的罪性，人欲自己重新建立這秩序，改善社會環境是不可能的。人產生不少制度，欲改善舊有的制度，但往往只成爲另一種壓迫性制度，人的罪性，使人仍是自私，不公義。完美的社會，不能單靠制度的改革。

而基督教贖的工作帶來了可能。主耶穌曾說：「我是葡萄樹，你們是枝子，常在我裏面的，我也常在他裏面，這人就多結果子，因爲離了我，你們就不能作甚麼。」（約翰福音十五章五節）基督的教贖工作給相信的人帶來了力量，因有大能的聖靈居住在人心中成爲力量的源頭，可改善社會，要眞正改善中國人民的生活，基督的教恩是不可少的。當然，基督徒相信，因人罪惡的緣故，現在的世界終究不能達至完美。

天國的來臨

（四）天國的來臨：中國已達到教會無法達到的天國。在中國，人民活出了公義、平等、互愛等的精神。盧汝會議指出，中國的人民「過着在基本上與神的國度有些相似的社會及生活方式，另一方面却有意地拒絕神，拒絕把祂當作人類眞正的希望和力量。」那麼中國是否達到了天國呢？在聖經中，天國是指甚麼呢？

基本上而言，天國的定義乃是指神的治權，而祂所管轄的乃是屬靈的國度。（參路加福音十七章二十至廿一節）。究竟在中國中，人民是否在神的治權下呢？聖經中告訴我們進入天國的條件是「重生」，「人若不重生，就不能見神的國。」（約翰福音三章三節）。主耶穌吩咐人需要悔改，才可進入天國。進入天國的人是需要作一重要的決定：接受神的主權。

此外，天國內的公民的義不是外表的，乃是內在的。主耶穌說：「你們的義，若不勝於文士和法利賽人的義，斷不能進天國。」（馬太福音五章二十節）文士和法利賽人遵守了人的義，而基督所要求的乃是內心的，例如：主曾說凡看見婦女動淫念的，已是犯罪的了（馬太福音五章）。遵守法律只是宗教的形式，然而主說：「惟獨遵行我天父旨意的人，才能進天國。」（馬太福音七章廿一節）基督所要求的不單是外在的義，更是內在的義。在中國裏的人民是否達到這標準呢？天國是否眞的臨在中國呢？

中國的人民「卻有意地拒絕神，拒絕把祂當作人類眞正的希望和力量。」中國的人民怎可進入天國呢？反之，他們所得的只有滅亡，因爲凡不接待基督的，便是滅亡。

中國的人民在拒絕神之下，只有滅亡——「然而，人未曾信祂，怎能求祂呢？未曾聽見祂，怎能信祂呢？沒有傳道的，怎能聽見呢？」（羅馬書十章十四節）在中國，住着超過八億人口，佔世界人口四份之一，但是，他們沒有聽福音的機會，是何等的可惜！

主曾吩咐說：「所以你們要去，使萬民作我的門徒。」（馬太福音廿八章十九節）今日的中國人民是否有機會作基督的門徒？這是主的吩咐，是基督徒的責任——使萬民作主的門徒。我們能不問中國的門是否爲我們打開嗎？我們能不流淚的向主禱告，給我們的同胞有聽福音的機會？我們身爲中國人，能不負起這福音的責任嗎？

袁天佑

向中國大陸傳福音方法檢討

前言

任何有關向中國大陸傳福音的檢討，都會是一件十分困難的事。困難的原因有兩個：第一，向中國大陸傳福音仍不是一件公開的事，有許多計劃和方法，都不能披露。第二，正因爲向中國大陸傳福音不是一件公開的事，有關宣傳便可能有渲染的成份。實況如何，相信沒有那幾個人能有明確的答覆。

基於以上的原因，本文所能報導的便很有限。又因於時間和地域的關係，本文只能集中討論在香港一些有關向大陸傳福音的活動，至於世界其他各地的情形，便不在本文範圍之內。以下討論，主要可以分爲兩部份：第一部份主要是報導。綜覽現時在香港有關機構的活動。這一部份的資料，大部份來自各機構所印發的傳單和通訊，另外筆者也曾進行訪問，澄清一些基本資料的問題。第二部份重點在對現時活動的分析，檢討現行策畧，並按照聖經的一些提示，探討將來或可行的途徑。

關注的開始

有關向大陸傳福音的活動，少不免要從一九四九年談起。五十年代初期，中國大陸許多宣教士先後離開，一部份來了香港。除了在香港開創新的工作外，他們對於大陸的情況及中國教會的前途是十分注視的，他們有祈禱會，也盡量搜集有關資料，中國內地會（即現在的海外基督使團）便是其中的一個例子。筆者曾在英國碰見一位前中國內地會的宣教士，他雖然離開中國已有二十多年，但他對於中國的關懷，仍十分殷切，他也不斷爲中國大陸的信徒禱告。內地會其他在香港的成員，如前任星加坡門徒訓練中心院長艾德理牧師（Rev. David Adeney）等，他們在不同的場合，也不斷提醒香港信徒對中國大陸情況的注意，雖然沒有具體的傳福音行動，但他們對於大陸信徒的關心與代禱，並在多方面搜集資料，都是值得我們敬佩的。總之，向中國大陸傳福音的工作，不是近幾年的事，許多人曾在這方面作出貢獻，他們的成果是不容抹煞的。

態度的轉變

不過，七十年代之前，香港教會對大陸的情況，多採取諱莫如深的態度，老一輩的信徒不想談大陸，恐怕被人誤會爲左派份子，而年青一輩的信徒，却沒有迫切的需要多知大陸的情形。近五六年來，情況有了一些轉變，教會一般性對中國大陸的情況關心多了，而向中國大陸傳音的問題，也受到廣泛的注意。轉變的原因不多不少受着中國政局的影响，而現在更多人有機會進出中國大陸，是否因此而帶來更多傳福音的機會，便開始值得考慮了。其次，香港現時的信徒，大多在香港長大，他們沒有老一輩信徒的回憶，他們所要求，是更多有關中國大陸的消息，他們也希望對大陸的同胞清還福音的債。

基於上述原因，有關向大陸傳福音的工作，便多了起來。這些工作的形式，大致上可以分爲兩類。第一類是直接的尋找或推動向中國大陸傳福音的途徑，而第二類是爲將來傳福音的工作進行準備。第一類包括廣播及利用各種方法把聖經轉達到大陸信徒的手上；第二類則包括各項有關大陸的研究工作，及祈禱小組、推廣小組等。當然，一些機構的工作是不能這樣分割的，它們的工作範圍也可能包括多方面。以下僅以筆者所知，作一個綜合的報導。

福音廣播

福音廣播是歷史最悠久而又最直接向中國大陸傳福音的媒介。遠東廣播公司成立於五十年代末期，現在於韓國、馬尼拉及三藩市等都有發射台，中國沿海各省都可以收聽用國語或各地方言播放的節目。遠東廣播公司的廣播對

象除中國大陸外，還包括東南亞、日本、韓國等地。不過香港的辦事處（現已成爲香港福音廣播協會，並於今年七月開始有獨立財政，）一向供應中文廣播節目，如短講、新聞、聖經故事、崇拜、詩歌等。廣播的效果是很難估計的，香港福音廣播協會現已成立栽培部，主要是與聽衆保持聯絡。從中國大陸寄來的一些信件中，可見中國大陸裏確有人因收聽廣播而相信耶穌，或因而得着鼓勵。福音廣播是值得繼續的工作，在現時的環境的限制下，也是唯一最有效的方法。

運送聖經

運送聖經或其他基督教刊物進入大陸，比之福音廣播更難估計成果。這種方法，首先在歐洲應用，把刊物送到東歐國家信徒手上。提議用同一方法轉運到大陸裏去，主要是近幾年來的事；爲了方便大陸人士閱讀，有關機構還把新約用簡體字排印。雖然有說運入中國大陸的聖經數以萬計，但數字是令人懷疑的。這種方法，還有許多不妥善的地方：第一，携帶聖經入大陸的信徒會遭遇極大的危險，爲主受苦應該義不容辭，但故意的去觸犯一個國家的法律，又是否是爲主受苦呢？第二，接受聖經的大陸信徒或其他人士，也會受到牽累，我們不能不考慮他們的安全問題。況且，傳福音主要是信息的傳遞，有時並不決定於白紙黑字的印刷品，在其他方法還可行的時候，我們是否應該大力推動運送聖經進入大陸？就算我們這樣做，相信成果必然不會大，那麼我們又何必費這麼多努力呢？

研究中心

至於有關中國大陸情況的研究工作，進行的機構數目頗多。首先要解釋的，是中國研究並不只是以下所列舉幾個基督教機構所關注的問題；其實中國大陸任何政治或民生的轉變，許多非基督教的機構都有詳盡的研究和報導。在香港，可以說是不乏有關大陸情況的資料：每日的南華早報和明報，都有一整版與中國問題有關的報導，至於其他雜誌和期刊，更是數不勝數；一些機構更有記者長駐北京或其他中國大城市，隨時報導一切有關的消息。至於與中國大陸有關的資料收藏中心，除了香港兩所大學外，還有其他如友聯及遠東經濟評論等資料室，所以有關中國大陸的研究，不可說不多。基督教機構若要在這方面進行研究工作，便一定有它特別的重點，也就是如何協助福音工作，否則一般性的研究，是沒有什麼作用的，因爲其他機構所搜集的資料，通常都可以供作參考。

亞洲歸主協會是最先進行有關中國大陸的研究的一個基督教機構。但除了剪報紙，及搜集一些基本的資料外(包括縮微膠卷)，亞洲歸主協會所完成的研究計劃並不多，間中所出版的有關刊物，也以宣傳爲主，對於中國大陸福音工作，並沒有實質的成果。不過，亞洲歸主協會在這方面的開創，確然起了極大的作用。

福音證主協會的中國研究中心是另一間值得留意的機構。這個研究中心成立於一九七三年七月，主要是受了海外基督使團的支持。至於中心的宗旨，大致上分兩方面，第一是「搜集和提供中國消息，以鼓勵基督徒更了解中國並爲中國人民代禱。」第二是「提供文字工作者確實的參考資料，出版和供應今日中國人民所需要的福音書刊。」（見福音證主協會中國研究中心的簡介）爲了達成以上的宗旨，中心設有資料室，並組織祈禱小組和研究小組，及出版「守望中華」。以研究中心成立只有兩年的時間，當然不能要求太多，不過從「守望中華」的內容看來，却不能不使人感到失望。「守望中華」對於中國大陸的報導常流於片面，對於一個生活在香港而有各種雜誌和刊物可資參考的信徒，這種雙月刊是不足夠的，也很難引起共鳴。不過，在宣傳作用方面，却必有一定的效果。以福音證主協會在基督教出版界的

影响，研究中心若能出版一些內容更爲充實的報告或期刊，相信對中國大陸福音工作，定有領導性的作用。

與福音證主協會的中國研究中心差不多同一時候成立的，是中國神學研究院福音傳播與中國文化研究中心。中神研究中心的宗旨主要是研究各種向中國人傳福音的方法，既說向中國人傳福音，當然包括在香港及亞洲各地的華人。因此，中神研究中心的工作，一部份與香港的教會和福音工作機構，亦有很大關係。根據香港大學亞洲研究中心最近出版的一份索引報導，中神研究中心現已完成或正進行數個研究計劃，其中包括「中華人民共和國青年的社會行爲型態」（Social Behaviour Profiles of Youth in PRC），「大陸、香港、台灣出版印刷媒介所用中文內容分析」（Content Analysis of Chinese Used in The Print Media in PRC, Hong Kong And ROC）等。可見中神研究中心的重點是在問題分析，以作爲其他福音工作的準備功夫。中神研究中心亦有大陸情況的資料室，不過到現時爲止，仍只畧具規模。中神研究中心的另一項工作，是爲遠東福音廣播公司檢討節目內容，並提供有關大陸政治與社會動態的分析和報告。

祈禱小組

除了以上機構外，我們不能忽畧與中國大陸福音工作有關的祈禱小組。這些祈禱小組多在七五年「主愛中華」後而成立，通常有成員五至十人，他們都十分關心大陸的情況，亦希望對將來大陸福音工作，能有一點的貢獻。祈禱小組的數目約有五至七個，通常是同一間專上學院的同學。祈禱小組其實也是研究小組，因爲除了禱告外，他們也有小組研究和討論，深入了解一些與大陸福音工作有關的問題，如中國的教育制度等。他們也借用上述機構的資料室，並積極參與其他各項工作，最近舉辦的「主念神州」，他們便有很大的功勞。

還有一些機構是應該提及的，它們包括基督教中國宗教文化研究社（Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture）、路德會協同神學院、中國聖經基金會（China Bible Fund），及一些天主教的機構。天主教在這方面的研究，已有一段相當長的時期，不過限於篇幅關係，都不在這裏一一交代了。

工作的困難

不過就上述概括的綜覽，可見困難主要有兩個：第一，工作的重心既非一般性的研究，而着重現在或將來中國大陸的福音工作，問題便不簡單。關於中國大陸的一切資料，都不容易獲取，更不用說與宗教活動有關的消息。就以中國大陸教會來說，除了憑藉一些信徒寫出來的信，及少許從大陸出來的信徒所供應的消息，可說任何資料都沒有。在這種情況下，工作進展便會很困難，而任何誇大的宣傳都會於事無補。

第二方面是錢和人力的問題。雖然許多教會都醒覺向中國大陸傳福音的主要意義，但實際的行動仍然很少，也很難有實際金錢支持。但錢還是次要，適當的人選去從事這項工作是最困難的問題，因爲這些人不但需要有神學訓練，還要熟習中國文化和歷史，近代中國政治和社會的轉變，並能進行獨立性的研究工作。盼望在「華福會」過後，我們可以看見對這問題有更多的關注，不但能夠把這個異象傳開，更是落實的培養有關人才，支持更有意義的準備功夫。

結語

傳福音的使命是不容忽畧的，這是基督徒向全世界人類的責任，並不因政權和社會制度的更替而改變，我們對於中國大陸的同胞亦應持有同一的態度。作爲海外華人（或港澳同胞），我們關注大陸的情況，因爲那裏的人，和我們說同一的語言，我們也有共通的歷史和文化背景。雖然我們現在生活在不同的政治和社會制度之下，但我們比之其他基督徒更接近他們。我們不知可以做些什麼，或對他們會有什麼實質的貢獻。我們只能藉神所賜給我們的，不誇張的，去做我們所應該做的事。北望大陸神州，轅黃八億同胞，我們覺得自己實在微不足道。過去二十多年來，他們對民族的貢獻，我們沒有參與，我們欠他們實在太多，若神讓我們還多少的債，這完全是神的恩典。

周永新

一本向中國大陸佈道用的聖經

聖經是傳福音不可缺少的工具。當我們談向大陸傳福音的問題時，不免想到現存的聖經譯本究竟是否適合當代大陸人民閱讀的呢？遠在七、八年前，這問題打動一羣青年人開始了一項聖經意譯計劃，預備出版一本以大陸未信主青年爲對象的聖經。由於一直未有宣傳，所以大家對此項工作可能感到陌生，加上另外進行中的幾個聖經翻譯計劃，可把大家弄糊塗了，不知各譯本有何獨特性，它們之間的關係怎樣？筆者作爲一個曾經參加過聖經翻譯工作的大專學生，願意在此跟大家談談出版簡體字聖經的異象，介紹一下工作的過程和討論一些大家所關心的問題。

一九六九年亞洲歸主協會積極物色人選，組成翻譯小組，準備出版一本簡體字聖經的意譯本，以供大陸的需要。我當時還不過是一個高中生，在暑期幫忙而已。令我們放胆開始一件如此龐大的工作的，是神讓我們看見的異象和擺在我們心中的負担：

——大陸八億多的人民大部份在四九年以後出生，在新思想薰陶下長大，沒有機會接觸福音。

——流行的和合本聖經，已經是有六十多年歷史的譯本，近代信徒讀起來往往感到難於明白，何況新中國的人民呢？大陸未接觸過福音的人民需要一本看得明白、容易接受的聖經譯本。

——二十多年來，大陸在文字上有重大的改革，語法、標點俱有獨特的風格。我們要使用他們所熟識的詞句來表達神的信息，幫助他們明白。

——大陸所沿用的是簡體字，簡體字聖經是他們所需要的。

基於以上的因素，我們選定以大陸長大、初接觸聖經的青年人爲對象，出版一本向大陸佈道用的聖經。這目標決定了我們的翻譯原則：

——由於讀者是初次接觸聖經，單按字句翻譯是不足表達原意的。我們以意譯爲原則——務求把意思翻譯出來（a thought for thought translation, not word-for-word），語法和字句的先後可能與原文有出入，意思却要清楚。

——文句要精簡淺白，將含糊難明或見雙重意思的句子明朗化。

——文筆要流暢，生動活潑，盡量免除翻譯的味道。

——務求近代讀者產生心靈上的反應和共鳴，與昔日聖經原來讀者作出同樣反應。

這些原則亦影响了翻譯小組的構成、翻譯的程序和編排形式。翻譯員都是青年人，內有神學生和大陸來港信徒，務求達到信息和語文方面的平衡。由於不受任何英文版本的支配，翻譯時可有相當自由，可以廣泛參考各類譯本，取其精妙之處。翻譯程序亦因着經驗的累積而日漸改良，大體上每段譯稿都是經過小組的切磋、同意然後交與學者審核的。

編排方面，由於這是一本佈道用的聖經，我們在前面加上閱讀建議，介紹讀者一個閱讀的方法，更在每卷書開始時簡單介紹該書的作者、完成日期和概要；一些深字或聖經名詞出現的地方，我們就給它加上注解。後來，在最

近出版的袖珍本裏面，我們更覺得有需要在聖經的結尾簡單介紹整個福音，帶領讀者有機會決志。這些可算是這一版本的聖經的特色。

經過幾年的工作，單行意譯本聖經陸續出版了：

今人喜訊。一個青年的記錄（馬可福音）4・72 初版
一個漁夫的記錄（約翰福音）5・73初版
愛是……（四福音）1・74初版
當代喜訊（新約全書）5・74初版
頌歌（詩篇）7・75試用版
當代喜訊袖珍本 1・76出版

在同時期另外三個聖經翻譯計劃相繼出現，爲使大家得以認識，不致混淆，特把它們列舉下來：

（一）樂可門基金會贊助中文聖經新譯委員會出版的『中文聖經新譯本』（8・76）用意是取代和合本。

（二）新力出版社（The Living Bibles International, HK）出版的中文聖經意譯本『當代福音』（9・75初版）

（三）聖經公會出版的『給現代人的福音』（6・76）是按 Good News for Modern Man 翻譯的。

我們爲着聖靈感動不同的人看見重譯聖經和出版不同版本的需要而感恩。另一方面，爲了保持合一的見證，和避免重複工作，浪費人力物力，我們的負責人跟樂可門基金會和新力出版社的負責人在七二年中爲這事進行磋商，達成以下協議：

（1）我們（中國聖經出版社）出版簡體字意譯本。

（2）新力出版社出版正體字意譯本。

（3）樂可門基金會出版正體字標準本。

在合作方面，由於新力出版社和中國聖經出版社都是出版意譯本，彼此同意交換譯稿，作參考之用。自此以後，兩間出版社在各自保留修改權利的原則下，還不時舉行編輯組聯合會議，討論一些翻譯上的問題，交換意見。在彼此協助下，翻譯工作的速度增加了，而事實證明意見交流對雙方都很有幫助。「鐵磨鐵，磨出刃來。」

在翻譯工作上，自然會碰到種種學術和技術上的困難，筆者不打算在這裏滔滔而談這些跟大家無關痛癢的問題，但一些大家所關心的基本問題，倒希望拿出來跟大家談談：

有人認爲簡體字意譯本的語法如果跟大陸的文章太相似，就會有失去聖經獨特性的危險，但如果使用他們感到陌生的語法，又恐怕他們看不懂，這矛盾不知當如何處理？不錯，一些大陸人民，尤其年青一代，看厭了官方一套的文章，渴望看到有關外面世界的讀物。但我們必須分清楚，他們普遍所尋找的是新鮮有趣的內容，而不在乎文體本身如何。表達的方法、語句可能是他們所熟識和感到親切的，但帶出來的信息，却是獨一無二的。聖經的獨特性是在於它的信息，不在於語法。有人曾經說過：「神的話帶有能力，但這能力是在讀者明白後才感受到的。」

很多人担心出版了簡體字聖經，怎樣達到

大陸人手上呢？難道這不過是一項預備工作，等待將來大陸傳福音的門開了才用得着嗎？還是有甚麼特別方法把聖經大量偷運入大陸？都不是！出版者所扮演的角色是一個供應站，運送的工作有賴弟兄姊妹的熱心和負担。這不是推却責任，我們個別同工亦有回鄉探親，不過，我們認定了向大陸傳福音的工作不是外國宣教士的責任，或是他們所能做到的，這是華人平信徒的責任。我們所期望的，不是有人大批運送聖經入大陸，四處隨便派送，而是有大批平信徒每人手携一兩本回鄉，將他們所珍貴的與所愛的親友分享。我們須要把這異象廣傳，使多人願意爲此盡上一分力量。

還有一個實際問題：究竟大陸人民對簡體字意譯本反應如何？他們會眞的感興趣，又看得懂嗎？我們只能盡力而爲。除了選用大陸來港的青年信徒爲翻譯員外，我們還以大陸來港的青年作抄寫，囑咐他們一發現有甚麼看不明白，或覺得有點異樣的地方，就馬上與我們商量，把它修改至通順淺白。另一方面，同工訪大陸時，亦親自詢問他們的反應。普遍來說，他們覺得『當代喜訊』比和合本易看易明，但由於內容太新鮮，讀起來說有點不習慣。

爲着收集大陸青年對『當代喜訊』的意見和接受程度，我們進行過幾次意見調查。其中一次是在一九七五年四月間完成，我們把『頌歌』譯稿在未出版前送給一些在近期從大陸來港的青年看，然後請他們填回意見徵詢表。收集到的十多份調查表中，填寫人只有一個是基督徒，年齡都在十四至二十五歲間，以初中程度居多，來港時間少於一年者佔一半，其餘的都不超過三年。以下是其中一些統計：

——百分之七十認爲一看就懂，百分之二十要想一想才明白，沒有人填「文字艱澀」一項。

——百分之三十覺得小學程度的人可以明白，百分之六十則覺得初中才可以，沒有人填「高中程度」一欄。

——百分之四十認爲表達方式會使青年人覺得很親切，百分之五十認爲青年人可以接受，沒有人覺得與青年人格格不入。

——百分之五十認爲採用的現代語十分恰當，百分之四十認爲恰當，沒有人填不恰當。

其實如何衡量讀者反應這問題至今尚未完全解決，要是能有甚麼好辦法時，誠懇邀請你跟我們分享。

亞洲歸主協會基本上是一個文字機構，向大陸傳福音是她的目標之一。除了中國聖經出版社部門出版聖經簡體字意譯本外，還出版其他以大陸人民爲對象的文字，如單張，和剛出版的簡體字荒漠甘泉袖珍本。此外，還設有一個小型大陸研究中心，主要工作是向出版部門提供資料。自從聖經翻譯工作漸上軌道以後，研究工作就減慢下來。又爲着提高海外信徒對亞洲的關注，每月出版 ASIAN REPORT，報導和剖析亞洲的政治，經濟和佈道工作的情形。

亞協是一個很年輕的機構（以成立的日子和同工的年歲來說），很多方面都在嘗試的階段，十分需要肢體的代禱和意見，讓我們一同爲大陸佈道事工努力！

劉冰瑩

海外華人教會與大陸福音

緒言：異象或遠象？

「大陸福音」，在今日海外華人教會中，已經是一個非常矚目的遠象。這是「遠象」，因爲遠象不一定是異象，可能是一種理想、一種憧憬、一種願望。異象却不只是這樣，那是一項啓示、一項使命，對人是一種醒覺、一種催迫！遠象未必是異象，然而異象必含有遠象的成分，在屬靈的感受中，有遠大的卓見。異象使人有這種屬靈的眼光，更清晰、更久長，且有更熱切而緊急的動力。

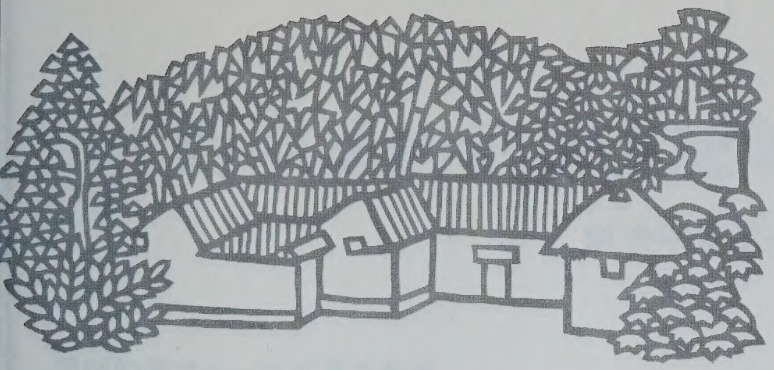
在華人教會中，這個遠象無可諱言的是受西方教會的影響，正好似教會動向及神學思想常處於被動的地位一樣。在近代宣教史中，中國大陸始終是最大的工場。西方教會宣教運動的主力幾乎集中在這廣大的禾田。一九四九年大陸變色，數年內，宣教士被迫離去。這無疑對西方教會是一個非常嚴重的打擊，他們認爲大陸的門從此關閉，在竹幕低垂之下，福音的機會已經消失殆盡了。於是一九七二年春，美國總統尼克森訪問中國大陸，西方人因此興奮起來，以爲大陸的門即將洞開，歡迎西方的經濟與技術，可能也不再堅拒文化與宗教了。西方教會尤其振奮，似乎看見一個嶄新的宣教世紀，許多團體應運而生，研究中國問題，印製簡字聖經，發動大型會議。他們需要華人信徒來協助，這就給予華人教會很大的刺激；在青年信徒中間，更激發熱切的情懷：當西方教會這樣關懷大陸福音，我們華人怎麼對自己同胞仍然淡漠呢？所以我們必須羣起響應，積極動員起來！

請看清大陸福音的門

當我們研究大陸福音的可能性，先要分析西方教會的宣教觀念。西方信徒向有積極的宣教精神，進取而主動，是中國教會望塵莫及的。我們在感佩之餘，也必須注意他們不足之處。首先，他們的思想不夠深入，往往只在表面的環境來解釋，也常常想從外在的情勢來利用。中國人對基督教有非常不幸的聯想，將福音與外患的侵畧連在一起，種下了以後共產政權逼害教會的藉口。在宣教行動上太著重社會工作，側重財力與權力，福音偉業成爲慈善救濟的事業，本末倒置，再引起日後教會面對思想的鬥爭，排除西方資本主義與帝國主義的劣根性。所以在神的歷史的計劃中，大陸福音的門必須關閉，因爲聖靈需要從事煉淨的工作。在火的試煉裏，眞正的信徒能夠屹立，穩健而堅定，於是教會經過考驗之後，必定更加茁壯。從表面看，大陸福音的門確實已經關閉，向着西國宣教士關閉了，從此，他們不再有這樣的角色，免得他們犯同樣的錯誤。這也是神要西方教會自省之處。今日西方教會靜極思動，想捲土重來。如果大陸讓他們去，他們仍會運用同樣的策畧，携着聖經與最現代的生活用具，也帶着金錢與優越感。但是中國教會除聖經以外還要那些嗎？況且，由於「那些」，可能連聖經都不要了。

從另一方面看，大陸的門並沒有關閉。記得主耶穌復活後，在晚上向門徒顯現：「門都關了，耶穌來站在當中，對他們說：願你們平安。」（約翰二十章十九節）教會在苦難中却因主復活的大能而建立起來。聖靈的工作不停止，福音的能力也决不會中止，在神的安排下，那些留在大陸的衆信徒，是有神的保守與施恩，他們有更深的屬靈經歷，要在黑夜中如明光照耀。廿餘年來，他們已經在思想方面受了極大的考驗，但是思想的變遷並不影響他們的信仰，反而信心彌堅，知道他們所信的是誰，也深信神能保全所交託祂的並祂所交付的，直到那日（提摩太後書一章十二節）。

由於那次歷史的變遷，許多人逃離大陸，在這廿餘年，他們逐漸在海外定居下來。如果



沒有時代環境的改變，也許有些人沒有機會聽信福音。假若不是那次的動盪，許多信徒也不可能分散在各地。神的教會常有兩種現象：聚集（Ecclesia）與分散（Diaspora）。他們原是被神選召出來，而結合起來的；但他們聚攏之後，再分散，將福音的見證帶出去。細讀教會歷史，可能體認神的計劃就是這樣實現的。今日在海外有那麼多華人的教會，可說是一個十分明顯的例證。神是否繼續分散呢？還是要將分散的人聚攏，回歸大陸，帶福音回去呢？沒有人可以臆料。但是我們必須準備，準備回去或準備再分散。

謹防可能有的錯謬

「大陸福音」是非常響亮的口號，也可能成爲不務實際的空談。這是在乎我們有否儆醒的態度，謹防惡者的詭計。

海外華人信徒有同胞愛，爲關懷億萬同胞的靈魂，實在值得稱道，但是立即有一個問題必須面對：怎樣認同？在海外（尤其在大陸邊緣的「海外」如香港等地），許多青年信徒不知如何認同。由於國際的情勢使然，很少人與中華民國（台灣）認同。許多人直接或間接地接受大陸政治的統戰宣傳，仍認爲台灣是舊有的官僚作風與貪污之腐敗政府，距離他們的理想太遠！結果唯一可認同的只有中共的大陸。在大學的基督徒幾乎都有雷同的看法，也不自覺地在左派學生的影響之下。當學治會談認同，基督徒團契也跟着談論。

華人信徒還須面對的危害，是西方教會的偏差。這偏差是思想的，以及行動的。在思想方面的錯謬，是指西方的自由派神學。他們著重文化神學，宗教必須世俗化，福音要切合社會實況（Gospel Relevance）。在戰後中國，有些教會人士已經以這思想來倡導本色化，結果成爲共產主義的外圍宣傳。在近年，普世教會協進會也曾因此成爲政治的因素，而促使聯合國接納中共進入。今日仍有人研究中國問題，常將基督教信仰與新思想比較與綜合。再說在行動上的偏差。福音派的教會，因有宣教的熱忱，而將大陸福音的「構想」過分簡化，也十分天眞。這可能引起一些教會中的敗類，利用時機，設立機構團體，假借名義捐欵，誤用人力，大事宣傳與誇張，却一事無成。青年華人信徒受利用並不自覺，確有可能。

在青年信徒個人的屬靈生活中，以大陸福音作爲事奉的一個目標，誠然是可感佩的。但是他若只注重遠象，却忽畧現實的福音需要，他對主的心就應該重新省察了。青年信徒喜歡好高騖遠在高談濶論，以拯救八億同胞爲己任。這樣的壯志却不能與他靈性生活相配合，他仍不注意靈修禱告，沒有付屬靈的代價，可能還是貪圖世俗，崇尚物質的享受，隨從潮流，却沒有追求聖潔。在世界的濁流中不能成爲砥柱，反而被捲入漩渦，隨波逐流了。他怎能出到營外，就了祂去，忍受主所受的凌辱呢？（參看希伯來書十三章十三節）

現今與日後的責任

大陸福音始終是華人教會的責任，這責任是現今的，也是日後的；不可再依賴西方的力量，應由自身教會的更新作起。我們必須相信福音的工作主要是靈力，其次才是人力與物力。我們借重西方教會的是靈力，因爲主內的肢體沒有地域的限制，大家都同心仰望聖靈的能力，惡者的權勢必然敗退甚至消滅。我們要發動各處的弟兄姊妹切實禱告，只有禱告才能爭勝。禱告的力量不僅突破竹幕，也能叩開大陸福音的門。如果我們需要借重西方教會的人力與物力，只在準備的工作，却不要請他們成

爲先驅部隊。他們爲福音的緣故應該甘心在後方看守兵器，同得主的賞賜。我們呢？也不可自視太高，可能神也不要我們前驅直衝。神已經準備了祂的工人，在大陸多年的苦難中，經過水火，有很深的經歷。他們才是大陸福音工作的核心，而我們的角色祇是次要的。目前我們的責任是準備與等候，在這期間，好好在海外努力福音工作，再聽候差遣。現在我們的任務可能在海外再向外傳福音，因爲在遍傳福音的計劃中，海外華人信徒的角色是主要的。

根據過去的觀察，大陸福音工作似乎不是整體性的、大規模的。神以化整爲零的方式遍撒福音的種子，或藉大陸信徒恆常生活的見證，或藉海外歸僑偶而的講說，或藉自由地區福音廣播的呼聲，還有許多隱秘的工作。我們深信主的道是不受阻礙的。我們却不可援東歐基督教會的情形爲例，因爲基督教思想在東歐文化中是根深蒂固的。我們也不可將蘇聯近年容忍宗教的趨向來看大陸，大陸始終激烈地反對蘇修主義，共產主義的修正在大陸實現還需要相當年月。但是無論怎樣解釋，共產主義的基本思想是反對宗教信仰的，是敵基督的意識形態。大陸福音的門眞正敞開，是在共產主義徹底失敗之後。神是歷史的主，祂必管理與控制。祂將門敞開，是無人能關的。

大陸福音的可能性與可行性，我們祇有在禱告中尋求。我們會看見神的傑作，祂所編織的經緯，是歷史經驗的每個細節。我們必須隨時隨地隨事，體認神的心意。我們爲福音一切的努力，都在神整體的計劃中。在其中，大陸福音是重要的一環！

唐佑之

尋人啓事

下列訂戶的「橄欖」均無法投遞，若有讀者能幫忙找到他們，請速致電3-674694福音閱覽室。

搬遷：

陳慧忠	香港薄扶林羅富國徑13號五樓
羅高明	荃灣大窩口五座249號
Dr. George Hsu	57 Sulman Rd. Rochester Kent ME 225B England
劉懿剛	Block 504 5th floor Tsui Ping Road Estate Kun Tong
Au Fung Che	139 Cane Rd Rm 204 Hong Kong

不詳：

Lau Chun Lok	United Christian Hospital
Yau Siu Mei	202 Bl. 5 L.Wong Tai Sin Estate
Ko Chak Ping	Flat 1214 40 Yuk Lid Street

對中國的承担與認同

解決中國文化與政權問題的嘗試

問題的澄清——認同還是承担

從前有一老僧，法力極高，常能魂遊象外，魂魄飄浮於名山大川之間，數日不返，而肉身則仍留在禪房之中，靜坐不動。

一次，他又魂遊，但因貪愛山川靈秀之氣，竟整月未歸，門人見其肉身多日不動，以爲師父已圓寂，遂焚化其身體。老僧魂魄飄回，不見自己形骸，大驚，終日在禪院裏飄來飄去，呼喊著：「我呢？我呢？」從此，這禪院即鬧鬼，常聞「我呢？我呢？」之悲鳴，但又不見一人，而在午夜，聲音更必出現騷擾，使鷄犬不寧。不論法師們如何超渡，亦不能使這喊聲停止。

及後，有一高僧至，自稱能解決這問題，他靜夜獨坐禪房等候，脚前放有一盆水，一盆火。時至午夜，凄厲的「我呢？我呢？」之聲又起，廻旋於樑柱之間，高僧指向水盆說：「『我』就在這裏！」魂魄聞之，即穿入水中尋找，但不見「我」，又飄上來，繼續喊：「我呢？我呢？」高僧又指向火盆說：「『我』就在這裏！」魂魄遂撲入火中，來回尋找，亦不見「我」，旋即又喊：「我呢？我呢？」高僧瞪目厲聲曰：「這個能穿透水火而不受其傷的，就是『我』，就是自己，何必去尋找那外在怕水又怕火的肉身呢？『我』在你裏面，不在你外面。」魂魄一想，當堂頓悟、原來這個不斷尋找「我」的自己，就是「我」本身，何必向外尋找呢？於是歡天喜地的走了。從今以後，禪院亦不再聞鬼談。

今日青年人要說認同中國。其實就像老僧的魂魄找尋「我」一樣，不斷想找個「我」來認同，不知道自己就是「我」。

認同一辭之原意，是指某分離的個體，承認同一於另一羣體的公認價值，如某人認同一社會制度，就是承認這制度所假設的一切價值，並以這些假設爲自己所依循的。這是兩互爲外在的東西通過認同而合一起來。

所謂認同中國，即以自己是中國以外的個體，然後承認同一於中國人這羣體所公認的價值。

可是我們本來是中國人，中國並非一外在而遙遠的羣體，中國的血液本就奔流於我們生命之中，我們與中國本是互爲內在的，那麼又有何認同可言？祇有非中國人或是一些「純客觀」的中國人，才有認同之可能與需要。

所以如今的問題，不是外在的認同，而是我們本有中國人的身份，却沒有自覺這身份，我們本有中國人的血液，又沒有自覺這血液，及至一旦了悟自己爲中國人，我們如何去充份自覺自己的中國性呢？這種自覺不能稱爲認同，而應稱爲承担，我們要負起承担這五千年古國的責任，他的山川人物，歷史文化，生活氣質，他的光榮與苦難，他的剛强與軟弱，他的興盛與衰敗，莫不與我們息息相關，你可曾承担過中國這一切呢？

我們之所以有認同熱，祇因我們過去從不自覺自己的中國人身份，不論思想意識或生活情態均已取消了中國的元素，忽然近日國際形勢大變，中共躍登世界政壇，而潮流亦愛談中國，於是才開始留意自己的國籍，但又發覺中國十分陌生，彷彿是另一國家，中國變成一外在的東西，遂要通過認同來使自己與他合一起來。這種心理狀況實源於海外華人失根與飄離的心態，正如那老僧之找「我」一樣，不知自己就是「我」。

說認同中國是錯誤的，但還有一範圍可談認同，就是對中國政權認同，因爲政權是某一時空下的統治制度，這制度不一定合乎人民大衆的意見，也不一定與過去、現在，未來的文化與生活血肉相連（如外國人統治的政權就如此）。除非經過人民自己選擇，否則某政權成立，並不一定內在於我們血液之中，祇爲某一撮統治階層公認的制度而已，於是我們就需要自己抉擇是否承認同一於這制度了。

在排版上略有錯誤，現將該文章重刊一 次，請讀者原諒。

但必須清楚一點，就是不認同中國的某一政權，並不表示他不是中國人。否則，我們就必要說北宋的梁山泊好漢，或金人及蒙古人治下的人民，或唐末明末藩鎮以及近代軍閥治下之百姓，皆非中國人了。事實上我們絕對無權說這句話。

澄清了以上問題，我們可以討論，承担中國一些甚麼呢？對於今日中國兩個政權，我們又如何認同呢？

我是否一個堂堂正正的中國人？

宋儒陸象山曾言：「今人畧有些氣燄者，多只是附物，原非自立也，若某則不識一箇字，亦須還我堂堂地做箇人」。他乾淨俐落地痛陳時人之傲氣，自以爲了不起，其實都是依附知識、潮流、權勢、統治階級、金錢物質，而非自我剛健地屹立於天地間；事實上一個人只要不卑躬屈節，不厚顏婢膝，在生活與行爲上建立自己，就可做一個有人格、有生命活力的人，此之謂堂堂正正。所謂堂堂正正的中國人，就是那不跟潮流，不附强權、不隨便喊口號而却會充份自覺自己的中國身份，活得出中國的人格與生命的人。

堂堂正正的中國人，不單爲有中國血統，而是在人格與生命上像中國人，否則，中國對你毫無血肉之親，毫無感情之屬，中國不過是一地理名辭，而中國人亦不過是一批黃種動物而已。故我們必先對中國產生感情，對中國的山川人物，歷史文化先起一種嚮往，並承担起來，讓中國的氣質活在自己生命之中，才是中國人。

認識中國態度的錯誤

今日年青人在認識中國這問題上，對中國歷史文化常無承担之心，却每像洋人一般，採客觀外在的態度，我不是說客觀態度不對，但我們自己是中國人，應該還加上一份投入與愛護的感情，正如我們對自己的父母兄弟，或對父神的愛，都不能祇是客觀外在的。

由這種態度產生的後果有二：一是祇以中國爲一共產政權下的國家，而非一五千年歷史文化的連續體，這是殖民地教育的產物，我們必須突破之。

另一後果爲愛談甚麼史觀，喜歡套以西方的框框，用一句「封建社會」就說盡中國的五千年，否定整個中國的過去，視爲黑暗恐怖的日子，人人都無飯食，無衣穿，百姓都在壓迫之中，人民皆無前途，無進身路，唯有近二十年才是光明燦爛的時代，其實這祇是某一種抽象的歷史解釋而已，事實上中國過去的一切，都有資料留存，祇要我們肯用自己的眼去看，用自己的腦去想，不跟潮流，不附强權，好好去讀一下，就知道並不是這麼簡單，中國過去雖有艱苦的時候，但也有光輝的日子，中國文化雖有時表現得腐敗萎靡，但也常有剛强奮發精神的顯露。中國何其偉大，怎能一兩句口號就說盡呢？

要承担中國，認識中國，還是好好的讀讀古書，讀讀歷史，看看自己祖先們自古至今是怎樣生活的。若沒空這樣做，最低限度也應減低西化的心態，弄好中文，語言中減少英文詞彙，其實爲了福音目的，爲了向中國大陸，及向香港的貧苦大衆傳福音，也應學習說話不帶英文的功課。

中國是否在我生命之中？

中國有清明的天空，有雄偉的田野，有巍峩的山嶽，有奔湧的河流，這是中國的大地！這大地上所發生的一切事情，是否與你生命相連結呢？中國深厚的泥土是否種在你心裏呢？

黃河之水在咆吼，西湖的楊柳在輕拂，這些景物是否祇是一些地理常識，還是讓黃河的豪情化爲你的熱血，西湖的溫婉化爲你的性格呢？

中國的氣質，與中國靈秀的山川地不可分割，這大地是否已在你胸懷裏呢？

此外，中國有善良忠厚的叔伯，有揮汗如雨的工人，有節義儒雅的讀書人，有「日出而作，日入而息」的農夫，這是中國的人民！他們是否與你血肉相連呢？中國過去曾有無數偉大的人格，荆軻之慷慨赴死，文天祥之從容就義，蘇武之剛勇堅忍，祖狄之擊節渡江，岳飛之氣吞河嶽，這些人的犧牲與奮鬥，可曾使你激昂，使你流淚？可曾成爲你自己人格的一部份？我們的祖先除了艱苦奮鬥外，還有一種人生態度，如老莊之清虛飄逸心懷，程明道那「萬物靜觀皆自得，四時佳興與人同」的平實生活，更有農民的血汗耕耘，百姓之倫理親情。對這一切一切的人格與生活，我們實在不能再戴上那偏狹的階級分析眼鏡，却想要見到那貫串其中的中國人生命，這是有血有肉的具體生活，不是抽象的階級觀念。

中國的氣質，就在我們的同胞，在那平凡的老伯伯、老婆婆生活之中。

是甚麼動力在推動並支撐我們的祖先，使他們有如此祥和而又剛健的生命呢？這就是我們那悠久而深厚的歷史文化，中國人民在這長遠的歷史過程中，對人生有無數反省，積聚了無窮的經驗，其中有奮鬥，有悲情，也有生活，然後產生了重親情，重良知，博厚而中庸的中國文化，這是人民有血有淚地建立起來，也是中國土地孕育出的中國靈魂。

對於中國歷史，你可曾投入過？你可曾爲漢唐之盛世而感到光榮？可曾爲王莽與王安石改革的失敗而感到難過？你可曾爲靖康之難而哀傷？爲近代中國之喪權辱國而感到激憤？你是否承担過歷史留給你的責任？

在清兵入關之時，大儒劉戢山不肯投降，絕食數十日而死。而北京城某橋邊有一乞丐，則在橋旁題詩，陳外族人毀滅中國文化之痛，題後投河自盡而亡，此外，更有千萬人爲保衛民族與文化而加入戰鬥，縱使被殺被戳亦不屈膝，致有史可法之力拒狂濤，鄭成功之刻苦經營，揚州十日，嘉定之屠，人民的血爲文化而流。請問今日的炎黃子孫們，不必談犧牲了，你曾否爲這文化而活過，或再退一步，你可曾嚮往過自己祖先創立的偉大文化？

中國不單是二十里外那共產政權下的地域，中國是一五千年的連續體，有深厚的文化與生活。要承担中國，就要讓中國的根、中國的靈魂在你生命中活出來；讓他的山川人物，歷史文化成爲你生命中的一部份。否則，你不如做個客觀中國人，跟潮流喊喊認同口號吧！

上述一切，都是切切實實的實踐生活，是活劃而躍現的，亦是最現實具體的，如果你覺得這些都抽象而不可捉摸，就表示出中國並不眞正在你生命中，那麼你就必要去認識中國，不單是認識政權，而是認識過去、現在、未來的中國。

政權認同的困難

最後，我們討論一更具體但又更困難的問題，就是當我們願意承担起中國，而又要對政權有所認同時，必遇着一痛苦難題，我們國家在分裂之中，中國現有兩個政權，我們認同那一個呢？

在土地與人民方面來說，無疑中國大陸政府擁有大部份土地與人民，而且亦在努力建設，似乎我們應向之認同，但另一方面，大陸政府却以無神論的共產主義爲主導，迫人民接受其意識型態，强烈排斥異己思想，沒有事實

但必須清楚一點，就是不認同中國的某一政權，並不表示他不是中國人。否則，我們就必要說北宋的梁山泊好漢，或金人及蒙古人治下的人民，或唐末明末藩鎮以及近代軍閥治下之百姓，皆非中國人了。事實上我們絕對無權說這句話。

澄清了以上問題，我們可以討論，承担中國一些甚麼呢？對於今日中國兩個政權，我們又如何認同呢？

我是否一個堂堂正正的中國人？

宋儒陸象山曾言：「今人畧有些氣燄者，多只是附物，原非自立也，若某則不識一箇字，亦須還我堂堂地做箇人」。他乾淨俐落地痛陳時人之傲氣，自以爲了不起，其實都是依附知識、潮流、權勢、統治階級、金錢物質，而非自我剛健地屹立於天地間；事實上一個人只要不卑躬屈節，不厚顏婢膝，在生活與行爲上建立自己，就可做一個有人格、有生命活力的人，此之謂堂堂正正。所謂堂堂正正的中國人，就是那不跟潮流，不附强權、不隨便喊口號漢唐之盛世而感到光榮？可曾爲王莽與王安石改革的失敗而感到難過？你可曾爲靖康之難而哀傷？爲近代中國之喪權辱國而感到激憤？你是否承担過歷史留給你的責任？

在清兵入關之時，大儒劉戢山不肯投降，絕食數十日而死。而北京城某橋邊有一乞丐，則在橋旁題詩，陳外族人毀滅中國文化之痛，題後投河自盡而亡，此外，更有千萬人爲保衞民族與文化而加入戰鬥，縱使被殺被戳亦不屈膝，致有史可法之力拒狂濤，鄭成功之刻苦經營，揚州十日，嘉定之屠，人民的血爲文化而流。請問今日的炎黃子孫們，不必談犧牲了，你曾否爲這文化而活過，或再退一步，你可曾嚮往過自己祖先創立的偉大文化？

中國不單是二十里外那共產政權下的地域，中國是一五千年的連續體，有深厚的文化與生活。要承担中國，就要讓中國的根、中國的靈魂在你生命中活出來；讓他的山川人物，歷史文化成爲你生命中的一部份。否則，你不如做個客觀中國人，跟潮流喊喊認同口號吧！

上述一切，都是切切實實的實踐生活，是活劃而躍現的，亦是最現實具體的，如果你覺得這些都抽象而不可捉摸，就表示出中國並不眞正在你生命中，那麼你就必要去認識中國，不單是認識政權，而是認識過去、現在、未來的中國。

認識中國態度的錯誤

今日年青人在認識中國這問題上，對中國歷史文化常無承担之心，却每像洋人一般，採客觀外在的態度，我不是說客觀態度不對，但我們自己是中國人，應該還加上一份投入與愛護的感情，正如我們對自己的父母兄弟，或對父神的愛，都不能祇是客觀外在的。

由這種態度產生的後果有二：一是祇以中國爲一共產政權下的國家，而非一五千年歷史文化的連續體，這是殖民地教育的產物，我們必須突破之。

另一後果爲愛談甚麼史觀，喜歡套以西方的框框，用一句「封建社會」就說盡中國的五千年，否定整個中國的過去，視爲黑暗恐怖的日子，人人都無飯食，無衣穿，百姓都在壓迫之中，人民皆無前途，無進身路，唯有近二十年才是光明燦爛的時代，其實這祇是某一種抽象的歷史解釋而已，事實上中國過去的一切，都有資料留存，祇要我們肯用自己的眼去看，用自己的腦去想，不跟潮流，不附强權，好好去讀一下，就知道並不是這麼簡單，中國過去雖有艱苦的時候，但也有光輝的日子，中國文

，而却會充份自覺自己的中國身份，活得出中國的人格與生命的人。

堂堂正正的中國人，不單爲有中國血統，而是在人格與生命上像中國人，否則，中國對你毫無血肉之親，毫無感情之屬，中國不過是一地理名辭，而中國人亦不過是一批黃種動物而已。故我們必先對中國產生感情，對中國的山川人物，歷史文化先起一種嚮往，並承担起來，讓中國的氣質活在自己生命之中，才是中國人。

中國是否在我生命之中？

中國有清明的天空，有雄偉的田野，有巍峩的山嶽，有奔湧的河流，這是中國的大地！這大地上所發生的一切事情，是否與你生命相連結呢？中國深厚的泥土是否種在你心裏呢？黃河之水在咆吼，西湖的楊柳在輕拂，這些景物是否祇是一些地理常識，還是讓黃河的豪情化爲你的熱血，西湖的溫婉化爲你的性格呢？

中國的氣質，與中國靈秀的山川地不可分割，這大地是否已在你胸懷裏呢？

此外，中國有善良忠厚的叔伯，有揮汗如雨的工人，有節義儒雅的讀書人，有「日出而作，日入而息」的農夫，這是中國的人民！他們是否與你血肉相連呢？中國過去曾有無數偉大的人格，荆軻之慷慨赴死，文天祥之從容就義，蘇武之剛勇堅忍，祖狄之擊節渡江，岳飛之氣吞河嶽，這些人的犧牲與奮鬥，可曾使你激昂，使你流淚？可曾成爲你自己人格的一部份？我們的祖先除了艱苦奮鬥外，還有一種人生態度，如老莊之清虛飄逸心懷，程明道那「萬物靜觀皆自得，四時佳興與人同」的平實生活，更有農民的血汗耕耘，百姓之倫理親情。對這一切一切的人格與生活，我們實在不能再戴上那偏狹的階級分析眼鏡，却想要見到那貫串其中的中國人生命，這是有血有肉的具體生活，不是抽象的階級觀念。

中國的氣質，就在我們的同胞，在那平凡的老伯伯、老婆婆生活之中。

是甚麼動力在推動並支撐我們的祖先，使他們有如此祥和而又剛健的生命呢？這就是我們那悠久而深厚的歷史文化，中國人民在這長遠的歷史過程中，對人生有無數反省，積聚了無窮的經驗，其中有奮鬥，有悲情，也有生活，然後產生了重親情，重良知，博厚而中庸的中國文化，這是人民有血有淚地建立起來，也是中國土地孕育出的中國靈魂。

對於中國歷史，你可曾投入過？你可曾爲化雖有時表現得腐敗萎靡，但也常有剛强奮發精神的顯露。中國何其偉大，怎能一兩句口號就說盡呢？

要承担中國，認識中國，還是好好的讀讀古書，讀讀歷史，看看自己祖先們自古至今是怎樣生活的。若沒空這樣做，最低限度也應減低西化的心態，弄好中文，語言中減少英文詞彙，其實爲了福音目的，爲了向中國大陸，及向香港的貧苦大衆傳福音，也應學習說話不帶英文的功課。

政權認同的困難

最後，我們討論一更具體但又更困難的問題，就是當我們願意承担起中國，而又要對政權有所認同時，必遇着一痛苦難題，我們國家在分裂之中，中國現有兩個政權，我們認同那一個呢？

在土地與人民方面來說，無疑中國大陸政府擁有大部份土地與人民，而且亦在努力建設，似乎我們應向之認同，但另一方面，大陸政府却以無神論的共產主義爲主導，迫人民接受其意識型態，强烈排斥異己思想，沒有事實上

的信仰自由（憲法上的肯定祇是虛空的條文）。其提倡的理想往往很高、很吸引，如「上山下鄉」、「爲公不爲私」等，但却不讓人民通過自覺去做，而以制度壓力迫人去做，人民沒有個人權利，沒有法律去保障其思想，更沒有選擇的自由，一切權力皆握在統治者手中。對於一個宗教信仰者來說，其制度的壓力是可以容忍的，但其排斥其他信仰，則自然覺得難以接受。反而台灣政府却能開放信仰自由，不以政治力量來干涉。故在信仰立場來說，又似乎應認同台灣，但台灣政府亦有其腐敗的地方，而且不擁有大部份土地與人民。

而在聖經信仰來說，其中有民主自由色彩，但却不是資本主義，其中也有社會平等色彩，但又不是共產主義，我們的信仰不必然連結於任何制度，於是中國基督徒就面臨這兩難問題：在信仰立場上，我們傾向於認同自由幅度較大的政權，在民族立場上，我們傾向於認同擁有土地與人民的政權。

對此問題，我個人經過思考後，發覺可分以下數個步驟言之：

1.認同的先決條件——所謂先決條件，即有了這些條件才可談認同，不過這些條件之爲先決，就是邏輯上之先後說，而不是時間上的先後說。條件有二：

①你見過堅拔挺秀的松樹嗎？它不怕風、不怕雪，站立得穫，因爲它的根深，基礎穩固。作爲基督徒，我們生命的基礎就是上帝，我們生活的準則就是聖經，我們必先清楚自己是否已接受耶穌爲生命的救主，因爲這是生命中最終極與最基要的肯定，接受了上帝，然後要認同自己爲神的子民，屬於神的教會，承担上帝對我們的呼召，順服其旨意，並依從聖經的教訓，此爲基督徒生活的根基，如果這些地方你未清楚，則先要把好高騖遠的心收回來，弄清自己生命中最基本的東西，否則，你將不能站穩在世俗狂流中，變成隨風而擺的野草，或飄忽在空中的落葉，隨時爲虛空的妄言，世上的小學所擄去。這時，認同祇是一浪漫的口號，不再有實質的根基。

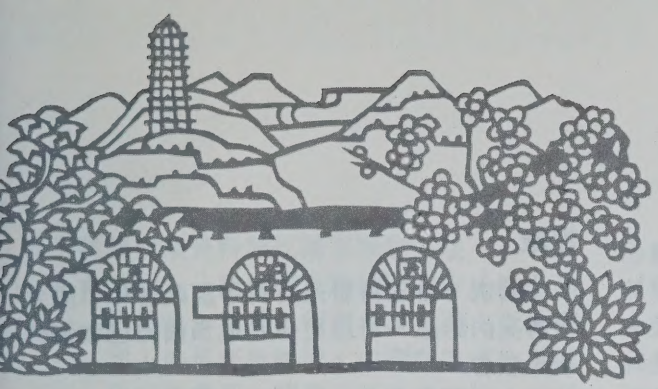
②我們以上帝爲生命之基，但同時爲中國人，我們必先自覺神放我們在中國的意義，我們對同胞有福音的責任，同時，我們也要自覺自己的中國性，對中國有所承担，才能談認同。假若你對中國歷史文化沒有認識，沒有投入，又何能向其影响下的中國人傳福音？另一方面，沒有承担的認同，祇是浪漫而盲目的口號，其實就是跟外國人的脚跟走，外國承認中國大陸政府，你也跟着去承認，要外國人對中國有興趣時，我們才去關懷，這豈不是一大笑話嗎？所以還是先願意承担整個中國，對其過去、現在與未來有認識，使中國成爲你生命的一部份，才去談認同吧！

2.有了這些先決條件後，就可細心考慮認同的問題，這時我們面對兩情況，一是在某政權之下的人民，另一是在這些政權之外的海外華人，今我們先考慮前者。

假若自己處在台灣或大陸政權之下，根據聖經順服掌權者的原則，我們可認同其制度，並在其下傳福音。若果這政權是不公平不正義的，我們也當站在公義立場上，對這政權提出嚴厲的批評，因爲這是聖經中順服神的人所表現的人格，如阿摩司、施洗約翰等，我們也當學效其人格榜樣。

3.但假若這政權對福音有一小限度的容許，而却絕不准人對政府批評，如果我們批評又會難阻了福音工作的話，我會爲福音目的而放棄批評。例如我們到中國大陸傳福音，大陸政府絕不容許人民對黨的基本路綫有所批評，這時我會盡可能爭取批評的權利，若無可能，或這爭取會難阻了福音工作，我會甘願暫時放棄批評，而以福音爲第一要務。雖然這政權有不正義之處，但爲了福音，我亦會認同。

4.但如果這政權不但不容許批評，甚至連



福音亦攔阻、這制度不單止不義，更且反對上帝，而迫我放棄信仰的話，則我希望自己能寧死不屈，以基督的犧牲爲榜樣，並且絕不認同這政權。如能保存性命，則我會退而採取革命的途徑。幸好現今中國兩個政權暫時沒有這問題。

5.前面的情況與抉擇，是指處在其中一政權之下而言，不過今日最困擾的問題是，我們身處香港，不在兩政權之下，我們又當認同那一政權呢？首先我反對作一個客觀中國人，對兩政權各打五十大板，然後輕輕鬆鬆的大談中國問題，並且早已申請移民美加，一朝香港不穩，立刻飛到太平洋彼岸，這樣做是不顧上帝給你的向同胞傳福音責任，除非上帝是如此呼召你，叫你向美加或其他地方人傳福音，否則你不應作如此想，而是要承担起神給你的責任，這時，你就應對一政權有歸屬。

那麼認同那一政權呢？就我自己來說，首先我會利用海外華人較自由的條件，對兩中國政權作出建設性的批評，做一些大陸同胞做不到的工作。而在認同上，則我會採取信仰自由作爲認同原則，除非大陸政府切實地開放信仰自由，並且有法律保障信徒的宗教生活，否則，無論它如何强大，如何有能力、我絕不會認同（這句話是在香港說的，若回大陸傳福音，則可以爲福音緣故而放棄政治性原則。）

反觀台灣，不管其政府如何軟弱無能，腐敗苟且，但它開放宗教自由，保障文化與思想發展，又在努力改革人民生活（如十大建設），還容許人民有一點批評政府的餘地，而一般人民生活也不至貧富太懸殊，大畧一般人都得溫飽（當然這是就事實說，不是就左派宣傳上說），故我經過考慮後，雖然台灣還有很多不正義的地方，但我仍願意認同這政府。

或許這抉擇不合潮流，又或許這政權不能再保存很久，但我相信一個人抉擇時要眞誠地拿出自己的人格與生命來，而人格與生命是跟潮流和時勢分開的。

我們當以基督的十字架爲原動力，作一頂天立地的好漢，基督救恩給我們新生命，祂給與我們信心與勇氣，成爲新造的人，於是我們就可拿出人格與生命，面對世俗潮流的挑戰，希望大家能用人格與生命去抉擇，順服上帝的旨意，而不是跟從潮流，以爲滿口馬列毛與階級鬥爭就是愛國。

結語

程明道曾言：「士不可以不宏毅，任重而道遠，重担子須是硬脊樑漢方担得。」今日我們無論在福音上、文化上、民族上對中國的責任，何等深重，道路何等遙遠，你的脊樑是否夠硬，担得起來呢？

張曉風曾說：「當有一天，主啊！我們要在你的面前相見，那時我願說：『主啊！我無愧於祢的名，我們已爲祢所給我們的中國活過！』」當那日來臨時，你能坦然無懼的來到上帝面前說這句話嗎？

梁燕城

（**後記**：這篇文章前半部是對所有中國人說的，不一定限於基督徒，至於中國基督徒，還應多一承担，就是對同胞的福音責任，我們要承担起中國福音的工作。不過由於很多教會長者與弟兄姊妹都提醒過這一點，所以我不再詳細言之，但不表示這一點不重要，反之，這一點才是最重要的。至於下半篇有關認同的討論，祇代表個人意見，讓大家參考罷了，不表示所有基督徒都要這般認同法。）

預備

感謝神的恩典！『主愛中華』港大祈禱小組已經有七個多月的生命了。回想小組始源於幾位參加過「主愛中華」會議的弟兄姊妹致大學團友的一封信，盼望召集一羣關心向大陸同胞傳福音事工的弟兄姊妹與我們一起尋求神的旨意；深信惟有付上更多的禱告代價，更深地認識這異象，我們才能按着神的心意更積極地預備自己。

通過此篇文章，我們願意分享小組所經歷的演變、困難、檢討和展望，作爲對嘗試者的一些鑑戒，關心者的一點鼓勵和同道者的一點溝通。「那在後的將要在前，在前的將要在後了。」（馬太20：16）神的工作沒有先後之分，讓我們一同向至愛的同胞付上應有的代價！

「我在基督裏說眞話，並不謊言，有我良心被聖靈感動，給我作見證。我是大有憂愁，心裏時常傷痛。爲我弟兄、骨肉之親……」願我們都有保羅一般愛同胞的心志！

綜合來說，小組的目標與內容包括代禱、認識，傳遞異象與彼此分享。

代禱

禱告代表我們心志上的投入。

★爲大陸的「隱形教會」整體代禱，求主每日加添他們力量、信心，倚靠主繼續在一個無神主義的社會中見證祂。
爲個別弟兄姊妹的需要代求，因我們深信神憐恤他們每一個。

★爲向大陸同胞傳福音的現有工作（如福音廣播和個別信徒回鄉所撒下的福音種子）和將來的計劃（如海外華人基督徒的責任）代禱。

★爲大陸同胞的民生代禱，我們深信神除了關心同胞的靈魂得救外，也必顧念他們肉體上的需要。求神憐憫同胞們的辛勞，賜福這塊餵養八億以上人口的土地，供應他們每日所需。

★求神提醒海外華人基督徒向大陸傳福音的責任與帶領華人教會在此事上的計劃與行動。

認識

其次，希望藉着充實對中國教會和中國大陸情況的認識，可以更合宜地預備自己和海外華人教會。

★中國教會史——幫助我們檢討過去，認識現在，展望將來。

★中國近代史和中國地理知識——供給我們足夠的背景去了解和分析大陸的情況。中國基本政治理論——嘗試分析其對同胞思想上的影響，特別着重研究其對同胞理解與接受福音的影響。例如：中國政治思想認爲「階級決定人性」，而聖經指明「世人都犯了罪，虧缺了神的榮耀」，到底我們如何才能幫助同胞明白誰是誰非，辨明眞理呢？

★中國政府所實施的基本政策對民生的影響，如教育與政治結合、廣播無神論、這些都會影響我們的福音工作。

傳遞異象

另一項小組必須肩負的責任便是積極傳遞向大陸傳福音的異象。事實上，這也是預備華人向大陸傳福音的方法之一。

★支持和參與研討大陸福音事工的有關聚會，如「主念神州」，（76年6月香港舉行）盼望將異象廣傳。

★探訪教會與各團契，以刺激香港教會更深地感受這異象的重要性。

★撰寫文章，藉以分享異象。

異象內容包括向大陸傳福音的需要，並介紹我們現今所嘗試的預備方法。

彼此分享

我們極力鼓勵要與其他有同一心志的弟兄姊妹不斷聯絡，分享經驗，彼此溝通，共同尋求最合宜的預備方法。小組特別看重組員間的交通，以達到彼此勉勵，互相代求。

大致介紹過小組的活動內容後，我們希望

分享我們搜集資料與代禱事項的方法。

★閱讀——爲求對大陸的情況有比較全面的認識，我們必須參考各方面出版的書刊，如基督教機構、中國官方或他方面發行的書刊。閱讀方法有多方面，包括指定某組員閱讀某雜誌以備聚會時分享，或所有組員同閱一書後再行討論。

★小組討論——包括讀書感受，文學作品欣賞，時事和各類突發事件等。（註[1]）

★專題討論——指定組員事前準備，屆時採用研討形式，深入探討各項重要問題（註[2]）

總括來說，祈禱小組要求組員願意付上充分時間作預備工夫。一個不肯在時間和心志上付上代價的組員對祈禱小組只是一個障碍，而不是一個貢獻者。

「你們那一個要蓋一座樓，不先坐下算計花費，能蓋成不能呢。恐怕安了地基，不能成功，看見的人都笑話他，說：這個人開了工，卻不能完工！」

感謝神的恩典，我們的祈禱小組在神奇妙的帶領下，組員在心志上都經歷不同的演變。小組始源於一羣表示關心大陸福音事工，樂意一起更深認識異象的弟兄姊妹，經過一段「啓蒙時期」後，組員大都先後積極思想其個人參與和這項事工的關係；更有進一步嘗試檢討現在事奉與將來整件事工計劃的關係，從而考慮委身於這偉大的使命中。我們深信神會在當中揀選合用的器皿，完成祂在地上的工作。

最後，我們願意將「主愛中華」港大祈禱小組的檢討和展望作爲對各位的一點實際建議：

★組員心志——充足的預備工夫對祈禱小組的進展很重要，所以我們要求組員有恆心和勤奮的精神。長遠來說，這般心志上的操練是對將來事奉的一種預備。

★代禱心志——組員仍缺乏熱切的代禱心志，我們盼望日後能搜集更多切實的代禱事項，以便更實際地爲同胞的需要作合時的代求。（註[3]）

★時間上的規律——我們小組兩週聚會一次，每次兩小時半，所以我們很著重聚會的時間控制。更重要的，我們要求組員對參加小組一事抱嚴謹的態度，應有智慧地分配時間，看重小組的聚會和事前預備工夫。

★組員經常彼此勉勵要注意基本個人裝備，如日常生活上的見證，個人靈命長進等。

以上所提供的只是我們祈禱小組在神面前的經歷，並不是要弟兄姊妹將我們當作典範，只願意從分享中激勵更多關心大陸福音事工的弟兄姊妹嘗試組織祈禱小組，對這事工付上最低限度的代禱代價。神所看重的是心志，不是才能；神的工作視乎人順服的態度，而非關係工作的方法，你願意嚴謹地考慮自己在這件事工上的角式和責任嗎？

「舉目向田觀看，莊稼已經熟了，可以收割了。」

「要收的莊稼多，作工的人少，所以你們需求莊稼的主，打發工人出去收他的莊稼。」

「求主使我，將我的國我的民，放在我心如印記，帶在我臂如戳記。」阿們！

❍ 主愛中華祈禱小組

註[1]：時事和各類突發事件：必須從報紙、雜誌、書刊的報導中留意中國政府各方面的演變，如「天安門事件」，嘗試理解其來龍去脈，對同胞身心靈的影響。

註[2]：研討問題可包括大陸政治組織、社會制度、教育、醫療、文藝……等。

註[3]：代禱事項可參閱各福音機構所提供的資料，如福音證主協會所出版的「守望中華」月曆、禱曆和報導中國人民生活思想現況的雙月刊。（福音證主協會：香港尖沙咀郵箱5364號）

中國近百年大事年表

對外		對內
第一次鴉片戰爭	1840	
「南京條約」，鴉片戰爭結束	1842	
	1851	洪秀全建立「太平天國」
第二次鴉片戰爭	1856	
英法聯軍攻陷天津、北京、「北京條約」，戰爭結束。	1860	
	1862	同治中興(至1874)
	1864	太平軍覆亡
	1870	天津教案
日侵琉球	1871	
日侵佔台灣	1874	
日使朝鮮脫離中國獨立	1876	
日併琉球，改打沖繩縣	1879	
「伊黎條約」，俄佔中國領土七萬多平方里	1881	
中法戰爭爆發	1884	
「中法條約」，戰爭結束	1885	
中日甲午之戰	1894	孫中山於檀香山組興中會
「中日馬關條約」	1895	廣州起義失敗，孫中山逃亡海外
「中俄密約」	1896	
列強瓜分中國	1897	
	1898	百日維新
美提出「門戶開放」照會	1899	
八國聯軍入北京 俄侵中國東北	1900	義和團之亂
	1901	庚子條約，中國賠款四億五千萬兩
日俄戰爭爆發於中國東北。	1905	
日本侵佔朝鮮	1910	
俄策動外蒙獨立	1911	辛亥革命
	1912	中華民國成立
第一次世界大戰爆發	1914	
日向中國提出「二十一條款」	1915	袁世凱復辟帝制
「巴黎凡爾賽和約」，將德國之山東擁有權移交日本	1919	五四運動
	1921	中國共產黨成立
	1924	國共合作
	1925	國父孫中山病逝
	1927	國民政府奠都南京 國共破裂，共軍撤至湖南及江西
	1930	國民黨首次圍攻蘇維埃區
"九一八"瀋陽事件	1931	中共中央工農民主政府成立

滿州國成立	1931	
	1936	西安事變
"七七"蘆溝橋事變中日戰爭爆發	1937	國共聯和，抵抗日侮。
	1940	汪精衞在南京成立傀儡政府
日本無條件投降	1945	
	1946	內戰爆發
	1949	中華人民共和國成立，國民黨撤至台灣。
「中蘇友好同盟互助條約」。 中共遣志願軍赴韓參戰。	1950	
	1951	知識份子思想改造運動，三反五反運動開始（至1952）
韓戰結束	1953	第一個五年計劃
	1954	第一屆全國人民代表大會，訂立「中華人民共和國憲法」
	1956	毛澤東發表「百花齊放」，鳴放運動展開。
	1957	反右派運動，下放運動。「大躍進」開始，成立「人民公社」。
	1959	「大躍進」失敗
中蘇關係破裂，蘇召回科技顧問	1960	
	1961	經濟政策自由化，應付政經危機
	1966	毛澤東發表「五一六」通知，文化大革命全面展開。
中蘇邊界衝突	1969	中共召開「九大」，確定「團結勝利」路綫。
基辛格密訪北京 聯合國承認中共 尼克遜訪問中國 中日建交	1971	林彪政變不遂，逃蘇途中墮機身死
	1972	
	1973	批林批孔運動展開
	1975	鄧小平任副總理 蔣介石逝世 康生逝世
	1976	周恩來逝世 天安門事件 鄧小平被罷免 朱德逝世 唐山大地震 毛澤東逝世 華國鋒任黨主席

中國問題書目簡介

中國近代史（至民初）

Hsu, Emmanuel: The Rise of Modern China
(New York, OUP)

李定一：中國近代史（台灣、中華）
范文瀾：中國近代史（北京、人民）
傅樂成：中國通史（台灣、大中國）
周谷成：中國通史（香港、文樂）

中國近代史（至文革）

嚴靜文：中國現代史綱（香港、波文）
胡喬木：中國共產黨的三十年（北京、人民）
王健文：中國共產黨史稿（中文圖書）
金思愷：文化大革命（香港、友聯）
王　實：中國共產黨歷史簡編（上海、人民）

馬克思毛澤東思想

Hunt, R.N.C. : The Theory and Practice of Communism (Penguin)

毛澤東：毛主席的五篇哲學著作（北京、人民）
編輯部：辯證唯物論淺說（香港、朝陽）
編輯部：社會發展史淺說（香港、朝陽）
雙　山：毛澤東思想論稿（香港、信達）
胡　越：馬克思主義批判（香港、南天）

基督教書籍

MacInnis, D.S. : Religious Policy & Practice in Communist China: A Document ary History (N.Y., Macmillan)
Patterson, G.N. : Christianity in Communist China (Waco, Texas: Word)
Bush, R.C. : Religion in Communist China (N.Y., Abington)
Bonino, J.M. : Christians and Marxists, The Mutual Challenges to Revolution (London, Hodder & Stoughton)
Dekoster, L. : Communism and Christian Faith (Christian Lit. Crusade)
Adeney, D. : China : Christian Students Face the Revolution (IVP)
Lyall, L.T. : Come Wind,Come Weather (London, Hodder & Stoughton)
Lyall, L.T. : Red Sky at Night (London, Hodder & Stoughton)

王國顯：行過了死蔭的幽谷（香港、福音書房）
吳永泉：信仰問題（香港、晨星書屋）

橄欖第九期

內容預告

△聖經的權威
△新邨教會策略的再探討
△記東南亞之行
△神蹟是否可能
△沒有星星的晚上
△中國近代經濟史
△生命的肯定

敬請留意出版

香港大學基督徒團契

會長　金新宇教授
副會長　劉振鎰博士
主席　彭紹華（醫三）

橄欖出版委員會

出版秘書　陳崇榮（工二）
總編輯　李思敬（文二）
助理總編輯　梁汝照（文一）
編輯　譚一翔（醫四）
李成富（社三）
盧詠儀（社二）
盛蓓影（文二）
孫奮生（工二）
聯絡編輯　伍康敏（醫一）
胡運好（文一）
盧佳定（文二）
陳燕薇（文二）
美術設計　高竟祥（建二）
張威平（建四）
文書　丘靜美（文二）
財政　陳敏慈（社二）
宣傳　徐潔蓮（理二）
業務　李志雄（文一）

通訊處　香港西營盤郵局郵箱 20379 號
香港基督徒學生福音團契轉交
總代理　福音閱覽室　電話：3－674694
九龍德成街2號B二樓
承印　藍馬柯式印務公司　電話：5－791570
香港銅鑼灣摩頓台灣景樓十八樓A2
排版　中文打字服務社　電話：5－793443

訂閱全年八期港幣十五元正

海外訂戶全年港幣二十元
付款　滙票或支票請寫
evangelical reading room

稿例

㈠ 稿件以中文爲主，但亦歡迎英文稿。
㈡ 來稿請附眞實姓名、性別、及地址，如用筆名則請註明。
㈢ 中文稿請用原稿紙繕寫，英文稿則請打字及隔行；一紙勿兩面用。
㈣ 編者有權刪改稿件，如不欲刪改，請註明。
㈤ 本刊不設稿酬。
㈥ 如不採用，恕不奉覆；如欲退稿，請附回郵。
㈦ 來稿請寄本刊通訊地址。

橄欖　香港大專基督徒學生雜誌

一份直言、敢言、獨立、勇於探討難題的雜誌

一個作爲基督徒知識份子思想交流的公開論壇

一度溝通香港教會與大專基督徒學生界的橋樑

第十七卷　第七・八期　　一九七六年十一月

版權所有

目錄

1	編語	橄欖出版委員會
2	基督教與中華人民共和國互相之間的意義	馬鴻昌
7	A Christian Understanding of the Relationship between Church and State	Jerry Juergens
14	以誠栽今明——論香港基督徒對中國的態度	馮煒文
22	基督教在華發展概略（ 1900 — 1966 ）	梅浩然
28	動蕩中的基督徒學生運動	謝準慶
32	中國近代經濟淺論（上）	中國資料小組
37	從天下觀到共產主義 ——淺論中國知識份子思想的演變	吳偉文
47	共產主義批判（共產主義與基督教之三）	溫偉耀
55	革命文藝	寫作小組
61	新中國的理想人格	陳敏慈
66	中國社會服務淺談	社會關懷小組
71	能不問中國的門什麼時候才打開嗎？ ——答盧汶會議	袁天佑
74	向中國大陸傳福音方法檢討	周永新
77	一本向中國大陸佈道用的聖經	劉冰瑩
80	海外華人教會與大陸福音	唐佑之
83	對中國的承擔與認同 ——解決中國文化與政權問題的嘗試	梁燕城
88	預備	主愛中華港大祈禱小組
90	中國近百年大事年表（ 1838 — 1976 ）	
92	有關中國問題書目簡介	

訂閱全年八期港幣十五元正　　每本訂價四元五角（合刊）